Bruno Nacci

La quarta vigilia

Gli ultimi anni di Blaise Pascal

La scuola di Pitagora editrice

Mille e una storia

2

Bruno Nacci

La quarta vigilia

Gli ultimi anni di Blaise Pascal

La scuola di Pitagora editrice

A Nuccia e Berto

Perché ciò in cui ogni vita trova la sua unità è la
passione: e la fede è una passione.

Sören Kierkegaard, *Timore e tremore*

INDICE

UNA BIOGRAFIA?

È una circostanza degna di nota che delle decine di biografie che riguardano Blaise Pascal, una sola, la prima, abbia retto la prova del tempo affermandosi fin dall'inizio come un piccolo capolavoro, un'opera compiuta, un racconto il cui significato non cade fuori di sé, secondo il triste destino della maggior parte delle biografie, ma si fa, involontariamente, genere esemplare. La scrisse, alla morte dello scienziato, la sorella maggiore Gilberte, l'unica dei tre fratelli Pascal a essersi sposata e a non aver dato prova di sé, fino a quel momento, se non come madre premurosa e moglie di Florin Périer, funzionario integerrimo e sodale di Blaise, per conto del quale nel 1648 era salito sul Puy-de-Dôme in Auvergne per realizzare l'esperienza di Torricelli. Chi nei secoli successivi si è cimentato con la vita di Blaise Pascal, non ha mancato di sottolineare errori, correggere inesattezze e soprattutto rimproverare il tono agiografico di questa biografia, come se parlando di suo fratello Gilberte avesse dovuto spogliarsi di ogni moto d'affetto, di ogni aura mitologica, di ogni intuizione, per limitarsi a un regesto di fatti (ma cos'è un fatto?) scarno come un mattinale di polizia. Per fortuna Gilberte scrisse solo per il conforto e la memoria dei famigliari, e in una lettera a uno storico di Clermont che voleva pubblicare a ogni costo l'opera, «una piccola opera concepita per la mia famiglia e per qualche amico che me ne aveva pregato», rispose che già in molti avrebbero voluto farlo al posto suo, ma «li ho pregati

di non darsi questa pena, perché se avessi voluto che questo lavoro fosse reso pubblico, lo avrei fatto io stessa e lo avrei scritto in un altro modo». Che non si trattasse di una forma di modestia in attesa di lusinghe, lo dimostrò negli stessi giorni con un'altra lettera scritta a un amico in cui, riferendosi alle insistenze del troppo intraprendente ammiratore nel voler pubblicare il suo lavoro, arrivò a prospettare addirittura una querela. E proprio per evitare che qualche scriteriato, in un momento particolarmente delicato dei rapporti tra Port-Royal e la Chiesa, soprattutto in merito agli ultimi e controversi sentimenti di Pascal, potesse servirsi dello scritto di Gilberte per fini più o meno lodevoli, nel 1673 venne richiesto un privilegio reale di dieci anni per lo scritto intitolato *Vie de M. Pascal* che, sempre per cautela e su probabile consiglio degli amici di Blaise, non venne però aggiunto neppure all'edizione delle *Pensées* del 1678, la prima fu del 1670. Nel privilegio ottenuto per questa edizione, la cui durata era di vent'anni, lo stampatore-editore incluse però anche la *Vie de M. Pascal* di Gilberte, sia per tutelare l'autrice nei confronti di altri editori, sia per riservarsi in proprio il diritto di una futura pubblicazione. Solo nel 1684 uscì una prima edizione del libro in Olanda, dove non vigevano i privilegi reali francesi, e quindi nel 1686 a Parigi, presso Desprez, lo stampatore delle *Pensées*.

L'anno dopo, nel 1687, Gilberte morì.

Si potrebbe iniziare con una definizione: una biografia è l'esatto contrario di una definizione. Perché la definizione ha a che fare con un'essenza, qualcosa che estratto dalla realtà vi ricade sotto forma di concetto, ma un uomo, un uomo morto e non importa da quanto (i morti godono del privilegio di non invecchiare), non partecipa di alcuna essenza, non può essere evocato da alcuna esperienza, neppure quella di chi lo ha visto vivere tra i suoi contemporanei. Un uomo non diventerà mai un concetto, se non per i deboli di spirito, sarà sempre e soltanto un *racconto e una riflessione*. Così, al centro della biografia c'è il racconto, con le sue imprevedibili incongruenze, i suoi salti, le sue deviazioni, e ciò che suggerisce, che spinge a riflettere ben oltre sé.

Di Blaise Pascal, o Paschal, rimangono i pensieri che ha annotato, quelli che potrebbe aver espresso e che altri hanno trascritto per lui, un ritratto per cui non ha mai posato, qualche oggetto che ancora veneriamo come una reliquia all'ingresso di un museo, una macchina complicata che costruì per semplificare certe operazioni, alcune lettere, il ricordo che lasciò nei diari di cortigiani potenti, il nome che si fece in una polemica sbagliata. Tutto ciò cosa ha a che fare con la sua vita?

Forse una biografia è meno la descrizione di un carattere che l'epifania di un destino.

Ha scritto Jorge Luis Borges: «Che un individuo voglia risvegliare in un altro individuo ricordi che appartennero a un terzo, è un paradosso evidente. Realizzare in tutta tranquillità questo paradosso è l'innocente volontà di ogni biografia» (*Evaristo Carriego*). E con questo ha posto fine a ogni incertezza su ciò che dobbiamo intendere per biografia, almeno da un punto di vista generale. In concreto il lavoro biografico ha a che fare con una serie di punti da unire mediante linee, e la tentazione è sempre quella di servirsi esclusivamente di linee rette, al fine di far emergere, come nelle crittografie, un profilo rigido e riconoscibile. Ma là dove i punti sono così fitti da formare macchie in cui riescono indistinguibili è necessario diradarli, o come scrive Marcel Schwob: «L'arte del biografo consiste appunto nella scelta» (*Les vies imaginaires*), e quando sono tanto rari da non esserci più niente tra loro tranne il bianco del tempo cancellato, allora bisogna aggiungerne con talento e prudenza. Entrambe le operazioni, ovviamente, sono del tutto arbitrarie. In realtà, l'oggetto stesso della biografia è impossibile, e l'unica differenza che riusciamo a ipotizzare tra un racconto qualsiasi e uno biografico risiede nel patto che stipuliamo con il lettore: qualcosa di estraneo all'opera. Il centro attorno al quale ruota l'intenzione del biografo è un vuoto, quel vuoto che vorrebbe tornare a palpitare ma non può essere in alcun modo richiamato all'esistenza. Non si tratta dunque mai di *ricostruire* una vita, operazione insensata, ma di *dar vita* a ciò che forse non è mai esistito in quella forma o con quelle intenzioni. Da qui l'importanza del

frammento e, perché no?, l'esigenza di un *metodo del frammento*. Nella vita (esistenza) si danno flussi di esperienze, nell'atto in cui mi accingo a ripercorrere quei flussi trovo appunto solo frammenti, detriti, segni che portano in direzioni opposte. Ecco perché l'accento cade sulla misura che assume la mia capacità di interrogare i frammenti, e non c'è niente di meno neutrale di una biografia, come ha esemplificato in modo crudele Vladimir Nabokov in *Fuoco pallido*, o per essere precisi: al fondo di ogni racconto biografico c'è un'autobiografia, dunque un giudizio. Là dove l'indagine storica, almeno quella moderna, si arresta sulla soglia delle cause, la biografia si spinge temerariamente oltre (la cosiddetta biografia scientifica è un non senso lievemente lugubre), ma anche là dove la storiografia indulge a descrivere un carattere, la biografia ha a che fare con un destino, come ha detto con assoluta semplicità Plutarco: «οὔτε γὰρ ιστορίας γράφομεν, ἀλλὰ βίους» (*Vite parallele*).

Tutto questo porta a un livello di riflessione ulteriore: la biografia è l'unico genere letterario che sopporta la propria falsificazione, o che la comprende come un caso notevole. C'è qualcuno disposto a sbarrare il passo all'*Evaristo Carriego* di Borges? E dove inizia il pettegolezzo aneddotico o dove finisce la documentazione nelle migliaia di pagine di Saint-Simon e di Tallemant des Réaux, o in quelle delle *Vite brevi di uomini eminenti* di John Aubrey? Quali confini tracciare nella dismisura, nella voracità intellettuale che si dispiega in opere come *Suor Juana* di Octavio Paz, nel magmatico *L'idiot de famille*, dedicato a Flaubert, di Jean-Paul Sartre o nelle *Vite di avventure di fede e di passione* di Benedetto Croce? Sembra che niente, tranne il famoso patto, possa distinguere una biografia inventata da una reale. Falso e vero, autentico e artefatto, sono coppie concettuali inseparabili e necessarie al genere. Infatti quando ci si inventa una biografia (prova *a contrario*) devo avvalermi esattamente di tutte quelle forme ricognitive che impiegherei per una biografia «autentica». La illusorietà di un crimine non esime dalla necessità di indagini accurate sul suo autore, altrettanto illusorio, altrettanto reale. Tutto il gioco narrativo della biografia si risolve nella bravura con cui si decifra un destino (non è possibile evitare il problema del valore: sono biografie mancate quelle esercitazioni inutili che si pongono davanti a

una vita girandole o girandosi attorno), sollevandolo all'altezza della sua esemplarità. Il confine tra autentico e immaginario, documento e leggenda, all'interno del racconto biografico non costituisce un problema di metodo. Letteralmente: non ci sono metodi. Anzi, il genere in quanto tale si caratterizza per l'oscillazione dei suoi strumenti e l'indecidibilità o indecisione dello statuto scrittorio. Se prendiamo certi monumenti documentari balza agli occhi il paradosso di come un'invidiabile quanto vana autopsia storica (l'insopportabile acribìa del *Baudelaire* di Pichois e Ziegler) si eserciti sul cadavere di uno sconosciuto, che tale resterà fino all'ultima pagina: qui il personaggio centrale non è stato neppure invitato, rimane un nome, l'esercitazione anagrafica dentro un casellario. Ma in questo come in quasi tutti i casi, anche quelli riusciti, sembra che il peso del patto venga invocato in via ultimativa a garanzia del risultato. Poiché il personaggio *è esistito*, la sua biografia ha valore. La statua del defunto, per così dire, riceve lustro dal defunto più che dallo scultore, in nessun genere letterario il patto tra lettore e scrittore appare così decisivo e al tempo stesso improponibile.

Ma c'è un'altra clausola implicita nel patto: la vita che s'intende raccontare non sarà una vita comune. La biografia di un uomo senza qualità non è contemplata nel catalogo dei possibili soggetti se non all'interno del gioco letterario, come nelle *Vite di uomini non illustri* di Giuseppe Pontiggia. D'altra parte questo è comprensibile. Se in un racconto posso parlare di un uomo qualsiasi che, in quanto frutto della mia immaginazione, riceve da me il carattere dell'eccezionalità, sia pure una mediocrità eccezionale, che senso può avere ricostruire la vita di un uomo che, per contratto, dovrei limitarmi a riprodurre nella sua, eventuale e sconsolante, mediocrità? La vita non può fare concorrenza alla vita, l'inerzia di una vita riprodotta genererebbe l'inerzia della riproduzione. Vite di condottieri, uomini politici, artisti, anche grandi criminali, hanno in comune la dismisura morale o una sorta di *outrecuidance* nei confronti dell'esistenza. In questo senso l'esperimento di Nabokov, più in *Fuoco pallido* che in *Pnin*, è interessante, perché l'eccezionalità del personaggio è tutta iscritta nella meschinità che ispira e che, da questo punto di vista, si ribella al genere in cui è costretta. Si sfiora

il limite estremo del genere biografico: la descrizione di una vita che il narratore respinge e da cui è respinto. Il tema si sposta dall'oggetto al soggetto, dalla biografia all'autobiografia, secondo il modello insuperato di Chateaubriand, che lo applica una prima volta alla vita di Napoleone, nei *Mémoires d'outre-tombe*, dove, nell'uomo che odia proietta l'uomo che vorrebbe essere, poi, e con maggior complessità e grandezza, nella *Vie de Rancé*, in cui, come un occulto parassita, s'insinua nella vita dell'ascetico e scostante fondatore della Trappa per depositare le uova della propria, i suoi più teneri segreti, le dolenti immagini di una felicità a cui non c'è più rimedio.

Chi scrive una biografia si comporta come il baro al tavolo da gioco: tutti vedono che rispetta le regole e tutti sanno che non è vero. Si potrebbe forse concludere come la marchesa di Merteuil, quando scrivendo a Valmont gli chiede: «Ma ditemi, visconte, chi di noi due si farà carico di ingannare l'altro? Conoscete la storia di quei due bari che, giocando, si riconobbero: - Lasciamo perdere - si dissero - dividiamo la posta -; e abbandonarono la partita» (Choderlos de Laclos, *Le relazioni pericolose*).

Scrive Gilberte quasi all'inizio della sua *Vie de M. Pascal*: «Così, questo spirito così grande, così vasto e pieno di curiosità, che cercava con tanto impegno la causa e la ragione di tutto, si sottometteva al tempo stesso a tutte le cose della religione come un bambino». E più avanti, verso la fine del suo lavoro, consapevole del pericolo di scivolare nella riduzione di un uomo geniale a quella di un semplice bigotto, osserva: «Si potrebbero certamente aggiungere molte cose a questo ritratto, se lo si volesse completare fino in fondo; ma lasciando ad altri, più capaci di me, di aggiungere quelle rifiniture che appartengono solo ai maestri, dirò soltanto che quest'uomo così grande in tutte le cose, riguardo alla pietà era semplice come un bambino». Si può eseguire il ritratto di un uomo fino in fondo? O non si deve forse dire di un uomo quello che Giovanni concludeva a proposito di Gesù: «Vi sono ancora molte altre cose compiute da Gesù che, se fossero scritte una per una, penso che

il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere»? Là dove la furia collezionista dei filologi e degli storici fa di tutto per ingigantire la complessità di un uomo fino a trasfigurarlo in un labirinto di carte, l'ispirata dolcezza di Gilberte ne scandisce con adeguato rigore il carattere essenziale, la semplicità rivelata nell'unica cosa che per lui aveva valore: il confronto con Dio.

Anche Chateaubriand fu tentato di scrivere la biografia di Pascal, ma non fu solo tentato, la scrisse davvero e, quasi obbedendo al criterio della semplicità suggerito da Gilberte, dettò questo elegante epigramma, più imponente di tanti e prolissi repertori: «Ci fu un uomo che, a dodici anni, con delle *aste* e dei *cerchi*, creò la matematica; che, a sedici, fece il più erudito trattato sulle coniche che si fosse visto dall'antichità; che, a diciannove, riprodusse in una macchina una scienza che esiste solo nell'intelligenza; che a ventitré, dimostrò i fenomeni della pesantezza dell'aria e distrusse uno dei grandi errori della fisica antica; che, all'età in cui gli altri uomini iniziano appena a nascere, avendo completato l'intero percorso delle scienze umane, si accorse della loro nullità e volse i propri pensieri verso la religione; che, da questo momento fino alla morte, giunto a trentanove anni, sempre malato e sofferente, fissò la lingua che parlarono Bossuet e Racine, fornì il modello della perfetta comicità e del ragionamento più rigoroso; che infine, nelle brevi pause dei suoi mali, risolse in via teorica uno dei più difficili problemi di geometria, e mise sulla carta pensieri che stanno tra il divino e l'umano: questo genio terribile si chiamava *Blaise Pascal*».

Il solenne epitaffio di Proust de Chambourg, armato di tutta la sua marmorea retorica, non saprà fare di meglio, rimanendo una scritta gelida su una lastra impolverata, a riprova che nessuno stile può fare a meno del talento:

Blasius Pascalis Scutarius Nobilis
Hic Jacet.
Pietas si non moritur, aeterne vivet...

Come capita a tutti gli uomini grandi, chi accosta le opere di Pascal accosta l'uomo e a lui parla con la confidenza che solo i morti sanno dare in cambio del barlume di vita che ancora ci abita. Così Baudelaire annotava i suoi buoni proponimenti: «Ogni mattina dire la mia preghiera a Dio, riserva di ogni forza e giustizia, a mio padre, a Mariette e a Poe, come intercessori» (*Hygiène*). Il padre, un prete spretato, la *servante au grand coeur* e uno scrittore americano, un ubriacone morto nella quasi totale dimenticanza, a loro chiedeva d'intercedere presso Dio.

Pascal, vivo nel suo ardente sarcofago di silenzi e di parole, che si toglie l'ipocrita sudario con il quale lo si vorrebbe soffocare, fa esclamare quasi con spavento a Lev Šestov: «Attualmente abbiamo l'impressione, anzi siamo convinti, che i morti tacciano e taceranno sempre, qualsiasi cosa si dica loro, in qualsiasi maniera li si tratti. Ma se un giorno perdessimo questa convinzione, se d'improvviso sentissimo che i morti possono in ogni momento tornare in vita, uscire dalla tomba, irrompere nella nostra esistenza e presentarsi davanti a noi come nostri pari, quale linguaggio terremmo allora?» (*La notte di Gethsemani. La filosofia di Pascal*).

Non si può scrivere la *biografia* di un morto, anche se i vivi scivolano rapidamente da una condizione all'altra, perché egli può intercedere per noi, e se ci guida e si fa compagno del viaggio, non è vivo e non è morto, sta su una soglia ingiudicabile da cui forse non giudica, ma ci guarda sapendo che noi lo guardiamo e un po' lo temiamo. Pascal appartiene alla cerchia dei padri temibili, che non hanno avuto paura di vivere con una durezza che a noi fa più paura della vita, e che altri padri temibili hanno saputo accostare con l'umiltà dovuta a chi li ha preceduti e ci precede, come Nietzsche, il grande viandante: «Anch'io sono stato agli inferi come Odisseo e ci tornerò ancora più volte, e non solo montoni ho sacrificato per poter parlare con alcuni morti; bensì non ho risparmiato il mio stesso sangue. Quattro furono le coppie che a me, il sacrificante, non si negarono: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platone e Rousseau, Pascal e Schopenhauer. Con queste devo discutere, quando

ho peregrinato a lungo solo, da esse voglio farmi dare ragione e torto. Qualunque cosa io dica, decida, escogiti per me e per gli altri, su questi otto fisso gli occhi e vedo i loro fissi su di me. Vogliano i vivi perdonarmi se *essi* talvolta mi sembrano delle ombre, così sbiaditi e aduggiati, così inquieti e, ahimé! così avidi di vita: mentre quelli allora mi sembrano così vivi, come se ora, *dopo* la morte, non potessero mai più stancarsi della vita. Ma è l'eterna vitalità che conta: che importa della 'vita eterna' e della vita in genere!» (*Umano troppo umano*).

Die ewige Lebendigkeit, una vitalità eterna, fuori dal tempo, l'essenza stessa della vita.

Un giorno imprecisato dopo la morte di Pascal, la nipote, Marguerite Périer, l'antica miracolata del 1656 (guarita da una fistola lacrimale a Port-Royal, nel bel mezzo dello scontro delle *Provinciales*, al contatto con una reliquia, la santa spina), entrò nella bottega di un orologiaio per avere conferma della somiglianza tra il volto dello zio e quello ritratto dal dipinto che portava con sé: «È il ritratto di un signore che veniva qui molto spesso per far aggiustare l'orologio, ma non so come si chiama», avrebbe detto l'uomo. Ignorava o sospettava Marguerite che l'uomo inflessibile e severo che aveva conosciuto da bambina era capace di guizzi ironici, di osservazioni acute e impertinenti, e che forse in questa occasione avrebbe sorriso ricordandosi di quanto aveva annotato: «Due volti somiglianti, nessuno dei quali preso in se stesso fa ridere, fanno ridere insieme proprio a causa della somiglianza» (11)?[1]

O forse l'appunto sui due volti simili si può spiegare con Henri Bergson: «Il fatto è che la vita davvero vivente non dovrebbe ripetersi. Là dove c'è ripetizione, completa somiglianza, sospettiamo che dietro ciò che vive ci sia qualcosa di meccanico. Analizzate le vostre impressioni davanti a due volti che si assomigliano troppo. Vedrete che pensate a due esemplari ottenuti dallo stesso stampo, due timbri dello stesso

[1] D'ora in poi tutte le citazioni dai *Pensieri* di Pascal saranno seguite dal numero in parentesi che rimanda alla traduzione italiana a cura di B.Nacci, Garzanti, 1994 (edizione francese Michel Le Guern, Paris, 1977).

sigillo o due riproduzioni dello stesso negativo, infine al risultato di un procedimento industriale. Questo irrigidimento della vita in direzione del meccanismo è la vera causa del riso» (*Il riso*).

Delle tre raffigurazioni originarie di Pascal, la maschera funebre, il famoso ritratto a sanguigna dell'amico giurista Jean Domat, abbozzato maldestramente su un'edizione del *Corpus juris civilis* nell'edizione di Lione del 1583, e il ritratto di François Quesnel, solo la maschera è contemporanea, la cui prima fotografia di Ludovic Lalanne è del 1887, e ne ignoriamo l'autore. Con tutti i limiti di una simile tecnica, i tratti di Blaise nell'ora della morte riuscirono a spiccare nitidi, a differenza della maschera di Nietzsche, a cui il grumo di materia della barba e dei baffi, conferisce un aspetto astratto e vagamente tragico: la bella fronte rasserenata, le lunghe ciglia e la bocca quasi sensuali, mentre sulle labbra c'è come l'ombra di un sorriso (Kafka confidò agli amici che, se non avesse sofferto troppo, in punto di morte lo avrebbero visto *sorridere*). Il dipinto di Quesnel, concepito sul modello della maschera funebre e commissionato dalla famiglia, si colloca tra la morte di Blaise e la partenza della famiglia Périer per Clermont nel 1664. Quesnel, mediocre pittore, avrebbe riportato tutto questo a una dimensione più quotidiana, ritraendo il «savant» in un'attitudine più sfumata, quella di un facoltoso vicario di provincia dalle labbra un po' troppo carnose, che si mostra di tre quarti, soddisfatto e inaccessibile (aveva scritto certo non pensando a se stesso: «Ci si immagina Platone e Aristotele solo paludati nei loro abiti da pedanti», 472) . Infine, la famosa incisione di Gérard Edelinck del 1692, eseguita su un disegno preparatorio di Quesnel, era destinata a una pubblicazione intitolata *Gli uomini illustri che sono apparsi in Francia durante questo secolo*. Destino singolare quello di Blaise, il cui unico ritratto è stato ricavato dalla sua maschera funebre, e la cui più intensa riproduzione appartiene a quel Gérard Edelinck, protetto da Colbert, il segreto assassino di Fouquet, che divenne ritrattista di Corte. Il più severo e appartato dei *solitaires* fa il suo ingresso nelle quadrerie moderne al cospetto di re Luigi XIV, lo sterminatore di Port-Royal, sulle note cadenzate della *Marche pour la cérémonie des Turcs* di Lully?

Ha scritto André Suarès a proposito della maschera funebre di Pascal: «Conserva per l'eternità il respiro passeggero di un'anima superiore. Mostra, bloccato nella morte, tutto il dolore della vita: di questa indicibile tristezza, la morte ha fatto qui una passione» (*Visite à Pascal*).

Non so se qualcuno abbia mai notato la straordinaria somiglianza tra le maschere funebri di Pascal e Leopardi, entrambi morti, come Chopin e Flannery O' Connor, a trentanove anni. Morirono davvero *troppo* giovani come si potrebbe pensare da un meschino raffronto degli anni? O le loro vite furono perfettamente compiute? Perché non erano vite ma destini o perché, più semplicemente, potevano ancora tenere con sé la propria morte: «Prima si sapeva (o forse si presentiva) che l'uomo aveva in sé la morte, come il frutto il nocciolo. I bimbi ne avevano una piccola e gli adulti una grande. Le donne l'avevano nel grembo e gli uomini nel petto. L'uomo *l'aveva*, e ciò gli conferiva una dignità particolare, un tacito orgoglio» (Rainer Maria Rilke, *I quaderni di Malte Laurids Brigge*).

Ogni biografia, prima o poi, deve fare i conti con le reliquie, soprattutto in un'epoca in cui lo spirito religioso e quello laico sembrano nutrirsi avidamente di brandelli di carne strappati alla furia demente del tempo. Se Rancé, il fondatore della Trappa, secondo la macabra leggenda che affascinò Chateaubriand, tenne con sé la testa della sua amante, Madame de Montbazon, non sarà da meno Port-Royal, dentro e attorno al quale c'è come un traffico di sublime macelleria. Di Pascal invece non ci rimane quasi niente: nessuna prova che abbia pregato davanti al bel crocifisso d'avorio individuato da Louis Lafuma; nessuna prova che gli sia appartenuta una tabacchiera con inciso il suo nome e finita alla Bibliothèque Mazarine con il fondo Prosper Faugère; più probabile che gli sia appartenuto il sigillo con la corona di spine commissionato a ricordo del miracolo che aveva guarito la nipote nel 1656, con la frase di san Paolo *Scio cui credidi*, conservato fino alla prima guerra mondiale presso l'arcivescovado di Reims, e poi scomparso.

A meno di non considerare reliquie di Pascal proprio le *Pensées*, che Michel Le Guern ha chiamato con lucida spietatezza *les papiers d'un mort*, e di cui Alexandre Vinet, all'inizio di un suo corso nel 1833, diceva con identica intenzione: «Le *Pensées* di Pascal non sono un libro». Alla sua morte, i famigliari credettero di trovare l'opera tanto attesa, il capolavoro di apologetica a cui si era dedicato negli ultimi anni, l'arma definitiva che aveva forgiato nel calore della battaglia contro i gesuiti. Trovarono un mucchio di fogli in apparente disordine, e dietro la devota compunzione di Gilberte si può leggere un muto sconcerto e una punta di delusione: «Ma Dio, che gli aveva ispirato questo progetto e tutti quei pensieri, non gli permise di condurlo a termine, per motivi che ci sono ignoti». In un'altra versione della *Vita*, pubblicata solo nel 1908, Gilberte aveva scritto con meno ritegno: «Non si può pensare a quest'opera senza la vivissima afflizione di vedere come il lavoro più bello e forse il più utile di questo secolo non sia stato ultimato. Non oserò dire che non ne eravamo degni. Sia quel che sia, Dio ha voluto far vedere con un abbozzo, per così dire, di cosa fosse capace mio fratello grazie alla grandezza della sua intelligenza e ai talenti che gli aveva dato».

Anche senza ripercorrere la tormentata storia della classificazione di quei fogli e foglietti, che tante illustri celebrità ha generato, tante carriere accademiche, su cui si sono torturate generazioni di studiosi in un crescendo di accanimenti e fazioni contrapposte, possiamo dire della straordinaria vicinanza dei filologi ai cultori di reliquie, del loro maniacale istinto collezionista e quasi persecutorio, se è vero che al culmine degli studi novecenteschi si situa un'opera di Pol Ernst del 1996 il cui titolo è *Les* Pensées *de Pascal. Géologie et stratigraphie*. Accresciuti di volta in volta col passare dei secoli, superando censure, imbarazzi, prudenze di ogni tipo, avvalendosi di ritrovamenti e perizie, le *Pensées* appaiono ancora oggi, forse più di allora, un mare attraversabile con un bussola di alta precisione ma senza orizzonti visibili. Tagliati, incollati, infilati in mazzette tenute insieme dal filo, copiati e ricopiati, custoditi dalla fedele genia famigliare dei Pascal-Périer, quei frammenti formano qualcosa di profondamente diverso da opere quasi coeve e per qualche verso

simili ma solo in apparenza, come le *Maximes* di La Rochefoucauld o i *Caractères* di La Bruyère. In essi fermenta l'attenzione di una coscienza insonne, che al posto della raffinatezza e della perspicacia psicologica, di una retorica smagliante affinata nei salotti o dal pergamo delle cappelle reali, esercita l'inesorabile acume della prosa nuova, modellata sui severi protocolli delle esperienze sul vuoto, ancora ricca degli umori del grande teatro delle *Provinciales*, una prosa che non arretra davanti a niente e fa del rigore la sua divisa intellettuale e il suo cruccio più profondo, consapevole delle proprie ragioni davanti alla storia e a Dio: «Se le mie lettere sono condannate a Roma, ciò che io vi condanno è condannato in cielo» (714).

Ma Pascal lasciò un'altra reliquia, anzi, quella che già per lui era una reliquia, la più intima, che nessuno conosceva, di cui aveva taciuto come si tace di una fotografia o di un biglietto dell'amante. Quando il canonico Louis Périer, secondogenito di Gilberte, il 25 settembre 1711 affida all'abbazia di Saint-Germain-des-Prés le carte in suo possesso dello zio, tra cui la copia e il manoscritto di un documento estraneo alle *Pensées*, aggiunge: «Pochi giorni dopo la morte di Pascal, un domestico di casa si accorse per caso che nella cucitura della giubba dell'illustre defunto c'era qualcosa che sembrava più consistente del resto, e avendo scucito quel punto per vedere di cosa si trattasse, vi trovò una piccola pergamena piegata e scritta dalla mano di Pascal e dentro la pergamena un foglio scritto dalla stessa mano». Si trattava di quello che verrà chiamato comunemente *Mémorial* e che Condorcet, non senza una punta di disprezzo, definirà *amulette*, ricordo della notte del 23 novembre 1654 quando, sul punto di accettare la guida spirituale di Antoine Singlin ma tormentato da un'aridità inconsolabile, il Dio silenzioso gli si era manifestato in forma di consolatoria e invadente dolcezza. Aveva trascritto fremendo quell'esperienza sconvolgente, durata dalle dieci e mezzo fino alle dodici e mezzo di sera, su un foglio, poi nei giorni successivi l'aveva ricopiata sulla pergamena, in seguito persa probabilmente nel corso delle varie donazioni che la famiglia aveva fatto dei preziosi resti. Si trattava di parole concitate, il verbale di un incontro che aveva superato di colpo

qualsiasi ragionamento, qualsiasi ricerca a tentoni del *Deus absconditus*, quasi un balbettio incredulo: al centro della pagina «FUOCO», e poi, tra invocazioni, proponimenti e citazioni bibliche, come nel soffocato finale di un *Notturno* di Chopin: «Certezza, certezza, sentimento, gioia, pace».

Reliquia infine il suo corpo, ispezionato dai medici.

Quello che pensava dei medici non era lusinghiero: «se i medici conoscessero la vera arte di guarire, non avrebbero bisogno di berretti quadrati» (41), e non era lontano da ciò che con sottile sarcasmo aveva scritto Scarron: «Quel curato, dunque [...]fece visitare i suoi calcoli dai medici del Mans che, in un latino elegantissimo, gli dissero che aveva dei calcoli» (*Roman comique*).

Secondo prassi o desiderio della famiglia, il suo corpo venne aperto e indagato, alla ricerca di cause, sintomi, forse qualche indizio, più che della malattia, di tanta caparbia genialità, perché allora come oggi ai medici veniva chiesto di certificare i miracoli e le mostruosità, secondo l'ingenuo paradosso che ciò che viola la natura possa venire attestato *scientificamente*. I pensosi profili di quei dotti si alzarono stupefatti e con le mani insanguinate: «I medici osservarono che c'era una prodigiosa abbondanza di cervello, la cui sostanza era così solida e densa... Ma ciò che notarono di più considerevole... fu che dentro il cranio, davanti ai ventricoli del cervello, c'erano due impronte, come di un dito nella cera...». Riesce difficile proibirsi di supporre che dietro l'impassibile ricognizione faccia capolino un pensiero inespresso, quello che una mano vigorosa, la mano stessa del creatore ritratta da Michelangelo nella volta della cappella Sistina o la mano di Dio di Rodin, cava come ciò da cui tutto ha origine, abbia voluto modellare quel cervello straordinario con un colpo di pollice, lasciandovi il segno indelebile della sua potenza e di un indesiderato privilegio.

All'alba del 1658 Blaise Pascal ha quasi trentacinque anni e tutto ciò che d'importante doveva accadere è già accaduto. All'inizio del suo destino di *enfant prodige* è comparsa una fattucchiera, e lui avrà salva

la vita in cambio di quella di un gatto; a dodici anni è stato ammesso a frequentare le sedute dell'accademia scientifica di Mersenne, a diciassette ha scritto un saggio di geometria che gli ha attirato la pronta malevolenza di Descartes, a venti concepisce e realizza la prima macchina calcolatrice in grado di compiere le quattro operazioni, a ventiquattro conferma e amplia le esperienze di Torricelli sul vuoto, a trentatré anni ha messo in ginocchio il più potente ordine religioso del mondo per difendere un piccolo convento e qualche pedante e farraginoso teologo, e tranne pochissimi nessuno sospetta che sia stato lui. Di lui, o meglio in relazione a ciò che è stato, si può ben dire quello che scrive Gottfried Benn: «Ci sono soltanto in primo luogo i teoremi matematici e in secondo la prosa come arte» (*Pietra, verso, flauto*).

Tutta la sua vita è come circondata e sorretta dal clan dei Pascal e dei Périer, la famiglia della sorella Gilberte, fino ai nipoti, che ne avvertono la grandezza, lo ammirano con devozione, lo proteggono e ne chiedono il consiglio, ne conserveranno e difenderanno la memoria. Il padre, Étienne, alto e integerrimo funzionario del re, che tutti chiamano con rispetto (e timore?) il Presidente Pascal, è amico e giudice nelle dispute tra i migliori matematici dell'epoca, da Fermat a Roberval, da Mersenne a Petit, tanto da competere con Descartes, da essere interpellato dalla Corona in materia di scienze. Florin Périer, il cognato, anch'egli nei gradi elevati dell'amministrazione, nutrirà per lui una venerazione intelligente, mai uno screzio, mai un ripensamento, compreso della responsabilità di servire un uomo eccezionale la cui amicizia, prima ancora dei legami parentali, considera un onore. Appartata, attenta, discreta, Gilberte ha scelto i doveri della famiglia senza però abbandonare un istante il fratello, così spesso malato, rispettandone fino all'ultimo la volontà e consacrandogli, come una sorpresa tenuta in serbo tanto a lungo, quella *Vita* prodigiosa. Poi ci sarà la teoria delle nipoti e dei pronipoti che allungherà fin nel cuore del Settecento la protezione famigliare. Ma prima di tutti, c'è Jacqueline, la sorella minore. Più precoce di lui, forse più geniale. Jacqueline la poetessa, speranza di Francia, ammirata e protetta da Corneille, che a quattordici anni recita al cospetto di Richelieu riuscendo a

fargli perdonare un'intemperanza del padre, su cui pende un mandato di cattura. Si farà religiosa a Port-Royal con il nome di suor Euphémie, e rinuncerà a tutto, anche alla venerazione e all'amore straziato del fratello che davanti a lei, e solo davanti a lei, avverte la propria inadeguatezza.

Per quanto curioso possa sembrare, una parte decisiva nella visione drammatica della vita di Pascal discende proprio dagli stretti legami famigliari, e non tanto per i contrasti, che pure ci furono, prima con il padre e poi con Jacqueline, quanto per l'intensità di questi affetti, che richiese sempre da parte sua l'erezione di barriere così imponenti da lasciare il sospetto che fosse troppo facile eluderle. Ne rende testimonianza l'enigmatica lettera del primo aprile 1648, in relazione a una frase della quale il maggior filologo e storico vivente dell'opera pascaliana esclama con inorridito pudore: «Tutto questo passaggio è molto oscuro e sarebbe imprudente volerlo chiarire troppo».

Accudito in ogni modo dalla famiglia, Pascal dovette imporsi di respingere ogni sentimento, in un contrasto insanabile tra l'affetto e il rigore morale: «Non è giusto che qualcuno si attacchi a me, per quanto lo faccia con piacere e volontariamente. Ingannerei coloro nei quali facessi nascere il desiderio, perché io non sono il fine di nessuno e non ho di che soddisfarlo. Non sono forse prossimo a morire? Così l'oggetto del loro attaccamento morirà. Sarei dunque davvero colpevole se inducessi a credere in qualcosa di falso, anche se questo avvenisse nella dolcezza, e lo si credesse con piacere, e mi procurasse piacere; dunque sono colpevole se mi faccio amare e se spingo gli altri ad attaccarsi a me. Ho il dovere di mettere in guardia quelli che vi si accingono dall'acconsentire alla menzogna, qualunque vantaggio me ne derivi, e dall'attaccarsi a me, perché la loro vita e ogni loro preoccupazione devono tendere a piacere a Dio o a cercarlo» (375). Il pensiero viene riportato in entrambe le versioni della *Vita* redatte dalla sorella, che confessa come l'atteggiamento di Blaise nei suoi confronti fosse particolarmente duro (è possibile che Gilberte nutrisse un po' di gelosia nei confronti di Jacqueline, la cui unione con il fratello le appariva certamente più intima della sua?), al punto che dovette parlarne con Jacqueline, che la rassicurò: egli l'amava ma riteneva di non essere degno del suo amore, e più in generale che nessuno fosse degno

dell'amore degli altri, perfino in un appunto sul foglio che contiene il famoso *pari*, Pascal annotava: «È falso che noi siamo degni che gli altri ci amino. È ingiusto che lo vogliamo». In una versione della *Vita* questo atteggiamento di Pascal viene definito da Gilberte «enigmatico», nell'altra «misterioso», a riprova della sua sconcertante durezza. Certamente fin dalla lettera per la morte del padre nel 1651, egli aveva voluto che la famiglia si conformasse al dettato della fede e che nessuno lo piangesse perché «Noi non abbiamo perso mio padre al momento della sua morte. Noi l'avevamo perso, per così dire, da quando, tramite il battesimo, entrò nella Chiesa». E nel corso degli anni aveva rimproverato Gilberte per l'affetto dei figli nei suoi confronti: «Quasi non oso dire che non tollerava neppure le carezze che mi facevano i miei figli», mentre al contrario Jacqueline, in una splendida lettera del 1655, raccomandava espressamente alla sorella di manifestare tutto il suo amore per i figli. Ma anche in questo caso, la severità di Pascal costituiva il contrappeso dottrinale di un aspetto del suo carattere del tutto opposto. Non erano passati molti anni da quando Jacqueline aveva lasciato la casa, all'alba e di nascosto da lui, per ritirarsi a Port-Royal, e dopo un'opposizione da parte del fratello durata a lungo, non priva di qualche meschinità, e protratta anche quando lei si trovava già in convento. E dov'era tutto questo rifiuto dell'affetto verso se stesso nelle lettere a Jacqueline, nei tentativi maldestri di tenerla con sé?

La vita di Pascal è illuminante non per ciò che afferma ma per ciò che *non* esclude, e questo forse suggerisce di riflettere *con* lui piuttosto che *su* di lui.

PORT-ROYAL

Port-Royal si trova a pochi chilometri da Versailles, da quella che sarà la reggia più sfarzosa del mondo «dove sciamano tutte le mattine altrettante api dorate a far bottino [...] centro di ogni abbondanza e di ogni splendore» (Hippolyte Taine, *Le origini della Francia contemporanea*).

Tutta la vita della famiglia Pascal, a partire dal 1646, ruota attorno a questo nome magico: Port-Royal, il perno attorno al quale si muove silenziosa tanta storia di Francia tra Sei e Settecento e ancora suscita accanimenti e rancori, alcuni camuffati da puntigli storici. Port-Royal, a cui il massimo critico dell'Ottocento, Sainte-Beuve, dedicò, non a caso, la vita e la sua opera più grande, in uno strano miscuglio di passione e diffidenza. Port-Royal è un'assurdità, un fastidio visto da Roma, i cui dignitari e diplomatici avvolti nelle porpore sono increduli che ci si possa scaldare tanto per così poco. Un convento piccolo, che ancora all'inizio del Seicento è posto in un valloncello infestato da paludi, la cui storia moderna è legata a una bambina, la Mère Angélique, costretta a farsi suora e che, ribellandosi alla famiglia, gli Arnauld che tante religiose e religiosi daranno al convento, sceglie di fondare la clausura di Port-Royal, diventa un fantasma, un'ossessione per consumati politici come Richelieu e Mazzarino, per schiere di teologi, per il cattolicissimo e potentissimo re di Francia, che poco prima di morire vorrà portare con sé nella tomba la polvere delle sue vecchie mura, deportando poche e macilenti suore,

accanendosi fin sulle spoglie dei morti. Port-Royal, o meglio il suo scandalo, la sua insopportabile esistenza, nasce dall'incontro, disseminato nel tempo, di una ragazzina, di un abate, di un vescovo e di una discussione tra due gran dame. Mai come in questo caso avrebbe avuto ragione Pascal a dire: «Nulla rivela la vanità degli uomini meglio della riflessione sulle cause e sugli effetti di quell'amore [tra Antonio e Cleopatra], poiché il mondo intero ne risultò cambiato. Il naso di Cleopatra» (183).

La cronologia, un po' come l'uso della rima, può aiutare.

Il 19 aprile 1609, giorno di Pasqua, Jaqueline-Marie-Angélique Arnauld, la Mère Angélique, badessa di Port-Royal dal 1602, quando aveva undici anni, ristabilisce la clausura nel convento e il 25 settembre impedisce ai famigliari di entrarvi, barricandosi dentro con le altre suore. Offesa da quella che ritiene una scelta ingiusta della famiglia, i ricchi e potenti Arnauld, avvocati e parlamentari, che l'aveva destinata al chiostro, si ribella, lei che sognava lo sfarzo dei salotti e un matrimonio da fiaba, nell'unico modo che le è possibile: esigendo il rispetto delle sue prerogative di superiora e rinnegando la sua condizione di figlia. Contro la porta del convento si accanisce invano, minacciando, il fratello maggiore Robert-Arnauld d'Andilly. È stupefacente riconoscere in quel giovane rabbioso che vorrebbe restaurare l'autorità della famiglia sulla ribelle, il paziente, cerimonioso e devotissimo ambasciatore e difensore del convento presso la Corte, quale sarà per più di mezzo secolo, consacrato alla venerazione per la Mère Angélique e per l'altra sorella, la Mère Agnès.

«La Mère Angélique, si dice, era più intelligente di suo fratello Antoine Arnauld. Aveva la testa di un uomo, ferma, concreta, ma umilissima» (*Port-Royal insolite*).

Port-Royal nasce sotto il segno della disobbedienza.

Nel 1625, uno sconosciuto gesuita, padre Grasse, scrive un saggio maldestro in cui cerca di conciliare le esigenze del mondo con quelle della religione. Insorgerà Jean du Vergier, abate di Saint-Cyran, esclamando:

«Disonora la maestà divina!». Sarebbe rimasto un episodio del tutto trascurabile, una bega tra religiosi, se Saint-Cyran non si fosse nuovamente opposto alla Compagnia di Gesù per la nomina di un vescovo, e padre Giuseppe, altro gesuita e consigliere di Richelieu, non avesse fatto notare al sospettoso cardinale l'esistenza di Port-Royal (ma dal 1625 ci saranno due monasteri di Port-Royal, quello di Parigi e quello detto degli Champs), con la sua pericolosa intransigenza.

Nel 1638, muore il vescovo d'Ypres, Jansénius, amico di Saint-Cyran, e due anni dopo viene pubblicato il suo *Augustinus*, che d'ora in poi sarà al centro della bufera che finirà per travolgere Port-Royal. Commenterà beffardo Voltaire: «così divenne capo di una setta senza mai sospettarlo» (*Le siècle de Louis XIV*).

Il poderoso trattato di Jansénius non è che una smisurata epitome dell'opera di Agostino, i cui assunti teologici a proposito della grazia erano stati ribaditi senza condizioni dal concilio di Trento. Ma tre anni prima di morire, Jansénius aveva scritto un *pamphlet*, *Mars gallicus*, contro Richelieu, reo di tessere alleanze con i paesi riformati contro la cattolicissima Spagna. Questo, e un'antica ruggine con i gesuiti, di cui aveva giudicato, su richiesta dell'università di Lovanio, inopportuna la persecuzione dell'università di Madrid, costituiscono l'antefatto di uno scontro insensato durato tre quarti di secolo, una vera e propria guerra contro un'eresia, il *giansenismo*, appunto, inesistente, o come disse con lapidaria arguzia nel Settecento il vescovo Montazet: «se non ci fossero mai stati i gesuiti, non ci sarebbero mai stati i giansenisti».

All'origine di Port-Royal, però, non c'è il giansenismo (l'*Augustinus*, indigesto *in quarto* di Jansénius, rimarrà sempre sullo sfondo delle accanite lotte teologali, ma quanti l'avranno letto? Certo nessuna delle religiose di Port-Royal), ma Saint-Cyran. E Saint-Cyran, discepolo e compagno di Jansénius, che venne considerato fin dall'inizio un pericolo per lo Stato, coinvolse Port-Royal nelle sue disgrazie molto più di qualsiasi teoria agostiniana. Saint-Cyran, a differenza di Jansénius, era un teologo che amava l'azione pastorale, degno discepolo di Vincent de Paul e Bérulle. Lo stesso Richelieu, al di là di ogni tattica politica e della sua innata

diffidenza, lo metteva al primo posto: «Signori – aveva detto un giorno presentandolo alla Corte- ecco l'uomo più sapiente d'Europa!». Richelieu seguiva un metodo rigoroso, non originale, ma efficace: prima di tutto comprare i possibili nemici. Offrì all'intrattabile abate un vescovato, che questi naturalmente rifiutò, permettendogli così di attuare la seconda variante del suo metodo, l'uso della forza senza alcuna giustificazione, facendolo imprigionare. Saint-Cyran avrebbe commentato, non senza orgoglio: «La via stretta mi ha obbligato a sposare una prigione piuttosto che un vescovado. Potevo facilmente prevedere che il rifiuto di uno mi avrebbe condotto necessariamente all'altro, in un regime in cui si volevano solo degli schiavi».

Riferendosi all'*ancien régime*, Taine commenterà, e sembra scritto per Richelieu: «gli si è preferito Dio, è una diserzione». Ma lo stesso cardinale, che avrebbe fatto arrestare e rinchiudere a Vincennes l'abate riottoso, confidò a Péréfixe, futuro vescovo di Parigi e persecutore di Port-Royal: «Oggi ho fatto una cosa che mi attirerà molte critiche. Ho fatto arrestare per ordine del re l'abate di Saint-Cyran. I sapienti e la gente di bene forse faranno rumore. In ogni caso, ho la coscienza a posto per aver reso un servizio alla Chiesa e allo Stato. Quante disgrazie ci si sarebbe risparmiati se si fossero fatti imprigionare Lutero e Calvino all'inizio della loro predicazione». Prescindiamo dalla paradossale teoria della soppressione del giusto prima che diventi ingiusto (già presente in san Bernardo riguardo ai figli degli infedeli da sterminare per non dannarne l'anima, messa alla berlina da Voltaire in una pagina di *Zadig*, sotto forma di inquietante apologo), cosa temeva Richelieu? Tutta la vicenda, a tratti incomprensibile, di Port-Royal, gira attorno a questa domanda. Ma le date, come i numeri e la quantità in genere, secondo l'ammonimento di Edward Carr, nella storia hanno un peso, o almeno costituiscono un prezioso indizio. Nel maggio del 1635 la Francia era entrata in quella che verrà ricordata come la guerra dei Trent'anni, spaventoso avvio di una catena di circostanze che porterà diritto alla prima e alla seconda guerra mondiale nel Novecento, scontro per la supremazia in Europa, disgregazione tedesca, nazionalismi accesi ecc.

Da un punto di vista generale, la Francia doveva scegliere tra lo schierarsi con l'Impero absburgico, rischiando di trovarsi di nuovo nella situazione di un secolo prima, stretta nella morsa di un potere imperiale esorbitante, oppure allearsi con principi e nazioni riformate. Richelieu scelse, forse a ragione, la seconda alternativa, ma sapeva che lo avrebbe pagato con un forte dissidio interno, quello dei cattolici intransigenti, il *parti dévot*, a cui si sarebbero uniti più o meno convinti tutti i suoi nemici, con il pretesto che l'alleanza con i protestanti era blasfema, mentre i fili dell'opposizione sarebbero rimasti sapientemente in mani straniere: la Spagna e la Chiesa romana. Capì che il possibile centro di questa opposizione, il tratto di congiunzione, poteva essere l'abate di Saint-Cyran, per questo gli aveva offerto una sede vescovile e una sorta di ambasceria presso la regina d'Inghilterra. Ma Saint-Cyran non era un uomo che si potesse comprare né piegare, e Richelieu a sua volta non era uomo da lasciarsi frenare da scrupoli morali o che sottovalutasse i minimi segni d'indipendenza in un'epoca in cui, come avrebbe scritto il cardinale di Retz, «veniva preso per rivolta tutto ciò che non era sottomissione» (*Mémoires*). E quando, sempre il futuro cardinale di Retz, credendo di avergli trovato un difetto, scrisse di Richelieu che si trattava di «un grandissimo uomo, che aveva, portata al massimo grado, la debolezza di non saper trascurare le piccole cose», non capiva, ma l'avrebbe imparato a sue spese, che quella era una delle virtù più sicure del cardinale.

Il 14 marzo del 1638 dunque, Saint-Cyran (di nuovo Richelieu, che sembra anticipare la risposta alla domanda di Stalin sull'effettivo potere del papa: «È più pericoloso di sei armate») venne finalmente arrestato e trasferito nel castello di Vincennes.

Prigionia singolare, curioso carcere di quei tempi feroci e bizzarri, nel quale il prigioniero fa apportare migliorie all'arredo e ai muri, cambiando spesso appartamento e addirittura, nell'inverno 1642-43, condividendo il castello con la famiglia reale al completo! Alla sua morte, avvenuta poco dopo essere stato liberato, Antoine Arnauld, il *grande* Arnauld come verrà chiamato da tutto un secolo questo coltissimo, pio, focoso e irriducibile cavillatore, il capo riconosciuto dei *solitaires* di Port-Royal, fratello mi-

nore della Mère Angélique e della Mère Agnès, raccoglie la lezione del severo pastore d'anime e pubblica *De la fréquente communion*, richiamo intransigente alla coerenza della vita cristiana, negli stessi mesi in cui viene accolto tra i dottori della Sorbona, fornendo l'estro ai gesuiti per una campagna senza quartiere. Sono le prime avvisaglie di una resa dei conti che solo gli orrori della Fronda differiscono ancora di qualche anno.

Al pulviscolo delle *Précieuses*, api regine dei salotti mondani, si aggiunse a metà del Seicento, quello delle *Belles amies* di Port-Royal, ma Ninon de Lenclos trovò per le prime l'acuta definizione di «gianseniste dell'amore», includendo dunque in uno stesso orizzonte le une e le altre, un gruppo scelto di gran dame che fa corolla al convento di Parigi, o perché ancora incerte tra le antiche passioni e quella religiosa più recente, o perché decise a ritirarsi dalla scena in odore di santità (Molière: «Ce sont là les retours de coquettes du temps», che sembra anticipare l'icastica espressione di Edward Dahlberg, in tutt'altro contesto, a proposito delle «Maddalene libertine»), un *parterre* prestigioso: Madame de Guéméné, Maria Luisa Gonzaga, futura regina di Polonia, Madame de Sablé, che dal 1653 si fece costruire un appartamento che dava sul coro del convento, Madame de Longueville, la principesca amazzone della Fronda («una guerra di donne» secondo l'impeccabile definizione di Benedetta Craveri, *La civiltà della conversazione*), Madame de La Fayette, destinata a scrivere il più bel romanzo del secolo.

Un giorno del 1642 due di queste gran dame, in occasione di un ballo, vennero a contesa, l'una, Madame de Sablé, che ancora aveva come direttore spirituale un gesuita, l'altra, Madame de Guéméné, sotto la direzione spirituale di Saint-Cyran, che dal carcere non cessava la sua opera di pastore d'anime. Il punto era: è lecito frequentare un'occasione mondana, un ballo, dopo aver ricevuto l'eucarestia? Nessuna delle due, chiaramente, poteva sospettare che il loro piccolo scrupolo (la religiosità del Seicento è fitta di scrupoli in cui ciascuno va a impigliarsi con una sorta di malcelata voluttà), sottoposto ai rispettivi direttori di coscienza,

potesse appiccare il grande incendio. Fu appunto Antoine Arnauld a riassumere la posizione di Port-Royal con il suo libro.

A lungo alcune di queste donne furono contese tra il mondo e il chiostro, come ricorda con una punta d'insolenza indispettita il cardinale di Retz, al tempo in cui non aveva ancora l'agognata berretta e collezionava dame non troppo renitenti: «Madame de Guéméné si era ritirata da sei settimane nel suo appartamento di Port-Royal. Il signore d'Andilly me l'aveva portata via: non s'incipriava più, non si faceva più i riccioli, e mi aveva congedato in perfetto stile penitenziale».

I gesuiti, e sono i soli in un generale apprezzamento dell'opera, attaccano Arnauld e il suo rigorismo morale, colpevole secondo loro di tenere lontani i fedeli dai sacramenti. Nel frattempo, una prima bolla di Urbano VIII, del 1642, mai arrivata in Francia, avanzava dubbi sul grande libro di Jansénius, e nel 1649 Nicolas Cornet, sindaco della Facoltà di teologia, organismo di formazione dei teologi e garante dell'ortodossia, già accusatore della Mère Agnès per la grottesca storia dello *Chapelet secret* del 1636, uno scritto devoto che «non meritava né di essere attaccato né di essere difeso», come avrebbe detto Mademoiselle de Joncoux, un'altra delle *Belles amies*, aveva denunciato cinque proposizioni concernenti la grazia, estratte dall'*Augustinus*, come sospette di eresia. La Sorbona si divise, il Parlamento impose il silenzio, nel 1650 accusatori e difensori si rivolgono allora a Roma, a papa Innocenzo X, dando luogo a una serie interminabile di scritti, memorie e contro memorie, intrighi. È stato detto, con macabra ironia, che mentre a Parigi scorreva il sangue, a Roma scorreva l'inchiostro. Il 31 maggio 1653 il papa condanna le cinque proposizioni estratte dal libro di Jansénius, la formula con cui ciascuna veniva messa al bando era: «Noi la dichiariamo temeraria, empia, blasfema, condannata all'anatema ed eretica, e come tale noi la condanniamo». E si moltiplicano le calunnie sui giansenisti da parte gesuita: «*Quae ab his in occulto fiunt, turpe est dicere*».

Innocenzo X era quello stesso papa Pamphili che Velasquez, pochi mesi prima, all'epoca del tormentato giubileo, aveva calato in quella famosa cappa rossa come dentro un'urna o un'armatura da cui la sua

anima, lievemente demoniaca, sarebbe trasparsa solo tre secoli dopo nel rifacimento di Francis Bacon, e che ora risplende, dipinto metafisico, in un salottino della galleria che porta il suo nome a Roma.

Sotto l'influenza del vescovo di Tolosa Pierre de Marca, e del provinciale dei gesuiti padre Annat, diventato confessore del re, con la connivenza di Mazzarino, pure indifferente alla questione teologica ma sensibile a tutto ciò che riguardava i rapporti con Roma e il cardinale di Retz che, sia pure in contumacia sarebbe subentrato l'anno dopo alla guida della diocesi, un gruppo di vescovi emana una lettera pastorale di accettazione entusiasta della bolla papale. In seguito, Marca redige il famoso *Formulario*, che altro non è se non una dichiarazione, che tutti i religiosi avrebbero dovuto sottoscrivere, di rifiuto esplicito delle cinque proposizioni. Il nuovo papa, Alessandro VII, conferma la bolla del predecessore. Retz in fuga e braccato dal senso di sconforto per non riuscire a essere ciò che avrebbe voluto, sono i suoi due vicari che dovranno vedersela con l'*affaire* del Formulario. Nel frattempo, Arnauld e gli altri *solitaires* scelgono saggiamente la strada del silenzio, ma una nuova scintilla riaccende la polemica, e questa volta in modo irrimediabile.

Nel febbraio 1655 l'abate Picoté, della parrocchia di Saint-Sulpice a Parigi rifiuta l'assoluzione al duca di Liancourt, molto vicino alle religiose e alla piccola comunità di fedeli, ingiungendogli di rompere i rapporti con Port-Royal. L'affronto rientrò ma i giansenisti vennero accusati di eresia in quanto sostenitori delle cinque proposizioni, attirando la pronta replica di Arnauld, incapace di resistere alla tentazione della polemica a cui sempre si abbandonava con meticoloso furore, che risponde con una lettera, la seconda sull'argomento.

Da quel momento si parlerà solo della distinzione di Arnauld tra il *fatto*, le proposizioni *non* sono nel testo di Jansénius, e il *diritto*, le proposizioni *sono* eretiche e in quanto tali Port-Royal le respinge, che tanta importanza avrà nelle vicende future, e che non è in effetti priva di interesse anche sotto il profilo teorico. Affiora qui il nuovo empirismo scientifico che sta conquistando lentamente le coscienze europee, ap-

plicato al campo teologico/scritturale, e con le stesse conseguenze: non aveva scritto Galilei nel *Saggiatore* che nelle cose di cui il giudice non è direttamente a conoscenza chiede l'aiuto di un testimone, ma nelle altre che può vedere con i propri occhi non ne ha alcun bisogno? Se l'interpretazione dipende da un'autorità, allora anche l'esistenza del segno, che è il fondamento della interpretazione, dipende da quella autorità: posso interpretare diversamente il fatto che un uomo cammini sull'acqua, ma se nego che cammini, evidentemente rendo vana l'interpretazione di quel fatto come miracolo. Oppure bisogna respingere ogni forma di dogmatismo, avviandosi sulla strada dell'eresia così dolorosamente aperta da Lutero.

Dopo l'esame del 1° e 2 dicembre 1655 la Facoltà decide di affrontare la questione di fatto: con 71 voti a favore di Arnauld, 130 contrari e 15 astenuti. Arnauld si era nascosto (la storia di Port-Royal è piena di latitanze, camuffamenti, cambi di domicilio, da cui non è del tutto assente un certo gusto per l'avventura e la cospirazione, e su tutti spicca proprio il severo Arnauld, che si compiace di mettersi in maschera durante le sue interminabili latitanze: gran parrucca, vestito grigio, collare, pons pons, polsini alla moda) dal 14 ottobre e si difende inviando memorie giustificative alla Facoltà. In attesa che la Facoltà, dove i simpatizzanti di Arnauld vengono boicottati e minacciati, si pronunci anche sulla questione di diritto, il 23 gennaio 1656 esce la prima *Lettera a un provinciale* di Pascal, il 31 gennaio Arnauld viene definitivamente condannato anche sulla questione di diritto.

Quando Pascal irrompe sulla scena dello scontro tra Arnauld e i gesuiti, fa una scelta pericolosa e gravida di conseguenze che, certamente, non ha calcolato. Egli sa bene che la posta in gioco è alta, forse intuisce che quella posta va ben al di là delle contingenze di una disputa tra fazioni religiose, ma ne ignora, o non darà mai segno di cogliere, gli antecedenti e le sotterranee linee di forza politiche. Grande e inarrivabile nel togliere la maschera agli avversari, Pascal si guarderà bene dal denunciare i veri mandanti di quelle che appaiono truppe mercenarie, braccia robuste ma anche spesso maldestre: la monarchia e il papato,

ma perché stupirsi in un'epoca in cui anche chi si ribellava alle truppe del re lo faceva in nome del re?

Dopo una più che millenaria egemonia cattolica, per la prima volta metà dell'Europa si era staccata da Roma in un modo che appariva irreversibile, portandosi dietro beni cospicui, ma non al punto da non far temere nuovi smottamenti, modifiche anche sostanziali dei labili confini della geografia religiosa e dunque politica. La Chiesa controriformista, o riformista cattolica, non solo non aveva rallentato l'ardore e la munificenza dei grandi papi del primo rinascimento, ma ne aveva ampliato, con una puntigliosa precettistica, lo sfarzo romano, così da rendere visibile il potere sommo che il Grande Concilio («l'Iliade del nostro secolo», lo aveva chiamato Paolo Sarpi) aveva attribuito al papa. Monarca nel senso pieno del termine, anzi incarnazione vivente del legislatore divino, il nuovo pontefice disponeva di un apparato formidabile attraverso il quale governare, e il cosiddetto potere temporale non era altro che l'espressione visibile di quello spirituale, entrambi infallibili e indiscutibili. Ai sovrani cattolici, per i quali l'ecumene religioso era un elemento di coesione e anzi di fondazione e giustificazione del potere, bastava riservarsi il controllo esecutivo di qualsiasi disposizione romana, ivi compreso il sequestro dei libri censurati.

Questi gli antecedenti.

In poco meno di un secolo, dal 1602 al 1710, lo sterminato *Dictionnaire de Port-Royal* recensisce 2300 persone che, in un modo o nell'altro, hanno fatto parte per quasi un secolo di quel piccolo mondo insonne.

A Port-Royal erano tutti zii, nipoti, madri, figli, fratelli e cugini. Oltre alle idee e alle preghiere, ai severi costumi, circolava un sangue comune, una linfa di santo incesto, e un implacabile rigore. Se ci si limita alla famiglia Arnauld, essa darà a Port-Royal, oltre a Catherine Marion, che si ritirò a Port-Royal dopo la morte del marito Antoine Arnauld, sei delle sue figlie, che presero i nomi di: Marie-Angélique de Sainte-Madeleine,

la riformatrice e badessa del convento; Agnès de Saint-Paul, badessa; Anne-Eugénie de l'Incarnation; Marie de Sainte-Claire; Madeleine de Sainte-Christine; Catherine de Saint-Jean, che si fece religiosa dopo la morte del marito Isaac Le Maistre, e che a sua volta diede al convento uno dei primissimi *solitaires*, Antoine Le Maistre, e in seguito due suoi fratelli, Simon Le Maistre de Séricourt e Le Maistre de Sacy; oltre alle religiose, Catherine Marion dette a Port-Royal Antoine Arnauld, l'ultimo dei suoi venti figli, filosofo e teologo, detto il grande Arnauld e Robert Arnauld d'Andilly, il primogenito, che ebbe quindici figli, di cui cinque religiose a Port-Royal: Catherine de Sainte-Agnès; Angélique de Sainte-Jean, badessa; Marie-Charlotte de Sainte-Claire; Marie-Angélique de Sainte-Thérèse; Anne-Marie de Sainte-Eugénie, novizia, e Élisabeth, morta a tredici anni quando era interna, e un altro *solitaire* Charles-Henri de Luzancy.

«Prima di essere un'eresia, il giansenismo è una famiglia di intelligenze... una certa razza d'anime» (François Mauriac, *Blaise Pascal et sa soeur Jacqueline*).

Cosa si nasconde in quelle vicende lontane e contorte delle origini di Port-Royal moderno se non il volto ribelle di un'ascetica gioventù? O forse dentro ogni fascino si nasconde un segreto orrore, o rimpianto, o timore. Dietro quello scalpiccio monacale c'erano cuori avventurosi, caratteri regali e la triste consapevolezza che tutto, tutto in seguito sarebbe precipitato nel caos e nel torpore delle anime, che non ci sarebbero state più anime ma solo piccoli desideri che si sarebbero moltiplicati in cerca di famelica e reciproca soddisfazione, come capì Baudelaire: «Ma non è precisamente a causa di istituzioni politiche che si manifesterà la rovina universale, o il progresso universale; non importa il nome. Sarà a causa dell'*avvilimento dei cuori*»(*Fusées*). Dalle fosche quadrerie del Seicento ci guardano questi perplessi asceti, angosciati e impotenti, ci vedono sfilare, sempre più numerosi e inquieti, giù dagli scaloni dei musei dove riposano, come nell'ultima, epica e commossa scena dell'*Arca russa* di Aleksandr Sokurov, girata all'Hermitage, che rappresenta la fine precipitosa e rassegnata di *un* (o *del*) mondo.

Fiore all'occhiello di Port-Royal furono le Petites Écoles, da cui uscirà Racine, più volte chiuse, poi riaperte, poi di nuovo chiuse dall'autorità. Le Petites Écoles anticipano, con la loro moralità, il dominio della legge e della tradizione, un concetto di educazione che porta diritto a quella che Leopardi chiamava «abolizione della gioventù», poco prima che Nietzsche parlasse di «eunuchi» e Léon Bloy, proprio pensando all'influenza sul Settecento di quello che chiamava il «putrido rimasuglio» di Port-Royal, scrivesse: «L'educazione morale dell'infanzia e della gioventù è un vero e proprio assassinio compiuto mediante la somministrazione dei più terribili veleni» (*La chevalière de la mort*). Walter Benjamin avrebbe poi riassunto lapidariamente: «Non comprenderemo mai il passato senza volere il futuro» (*Metafisica della gioventù*). E il futuro è assente dall'insegnamento, pur condotto con metodi avanzati, da tutto Port-Royal, in modo vistoso, e gli illuministi, i rivoluzionari dell'89, che pure faranno della certezza in un futuro migliore la parola d'ordine (*ça ira*) ripresa da tutti i movimenti rivoluzionari, sono al fondo solidali con l'immutabile visione giansenista della storia, proprio per l'assoluta fede nella *predeterminazione* di un tempo regolato su verità immutabili, che del futuro è l'evidente e contraddittoria negazione. E poi, che tempo è il futuro? Fauci che inghiottono, se non le vuoi addomesticare, per questo il fine ultimo dell'educazione concepita a Port-Royal è la salvezza, e l'educazione ricalca il modello della vita monastica, secondo l'ammonimento di Saint-Cyran: «La virtù non è che ordine, come il vizio non è che sregolatezza». Ma l'ordine, con la sua vocazione alla monotonia, alla successione ripetitiva, significa mettersi al riparo dal tempo, credere di sfuggirgli, di evitare le trappole che il tempo costruisce per noi, scandendo le ore secondo un ritmo altro, quello liturgico, della preghiera, e intervallando la scansione con attività che non hanno fini che non siano strettamente legati al bisogno: «Le religiose ameranno il lavoro per spirito di penitenza, ricordandosi che è la prima pena per il peccato, e per spirito di povertà per imitare Nostro Signore che si è abbassato fino a esercitare un umile mestiere…. Faranno da sé i loro abiti, scarpe, biancheria, cinture; così come le stoffe e gli ornamenti della chiesa, le ostie non consacrate e i ceri. Rilegheranno i libri, faranno le candele, i vetri, lanterne, candelieri e

altre opere in ferro battuto di cui ci sarà bisogno, e altre simili necessarie alla casa. Quanto alle opere di cucito, fiori artificiali e cose simili non ne faranno. Lavoreranno negli intervalli delle funzioni, tranne che per il tempo della lettura».

Il fascino che Port-Royal esercita su Pascal è dato dalla possibilità di eternizzare il tempo, di ridurlo a un meccanismo semplice, quello dei giorni tutti uguali, trascorsi negli identici gesti, senza altra cura della vita che la vita stessa. Anche la povertà monastica, i frequenti digiuni, la dieta severa, sono come un miraggio di felicità, una prova del distacco che è necessario per uscire dal tempo, dal suo carico di prove, affanni, inutili rincorse: «Pane di frumento né tutto bianco né tutto nero, minestra e una piccola porzione di legumi, insalata o altro, qualche volta un po' di pesce, ma di rado, anche se hanno lo stagno vicino; la sera, un uovo e dell'insalata cruda o cotta, a seconda della stagione». Ha scritto Jules Michelet: «Il giansenismo, debole resurrezione di san Paolo, di sant'Agostino e, in diversi punti, di Calvino e di Lutero, ha nuociuto molto, perché ha schiuso una porticina allo spirito libertario che si è fatto piccolissimo per passare da lì. Uno solo, bizzarro e insolito, ma grande, Pascal, passando è rimasto schiacciato» (*Histoire de France*).

Martedì 29 ottobre 1709 alle otto del mattino, siamo alla fine di questa storia, il delegato di polizia D'Argenson con 300 uomini armati si presenta a Port-Royal des Champs e deporta una ventina di suore, le ultime rimaste e che non si erano piegate all'ennesima ingiunzione. Saint-Simon in una cronaca scarna quanto indignata, scrisse: «In seguito si procedette a radere al suolo la casa, la chiesa e tutte le altre costruzioni, come si fa per le abitazioni dei regicidi, così che alla fine non rimase pietra su pietra. Tutte le suppellettili furono vendute e il terreno venne lavorato e seminato. A dire il vero, non con il sale: fu l'unica grazia concessa» (*Mémoires*). Tra il novembre e il dicembre 1711 circa 3000 corpi di religiose e devoti vengono dissepolti nel piccolo cimitero da becchini ubriachi e accatastati, quindi mangiati dai cani. Nel 1793 la scena si ripeterà a Saint-Denis con le tombe dei re di Francia e i marmi delle chiese

a lungo verranno impiegati come banconi per la mescita nelle taverne e negli alberghi in una sorta d'infame contrappasso e, come suggerisce Taine: «le braci gianseniste» alimenteranno la feroce vendetta. Joseph de Maistre, più sprezzante e sbrigativo, forse anche più miope, osservò che Luigi XIV radendo al suolo Port-Royal «fece crescere del buon grano là dove in passato erano cresciuti solamente cattivi libri» (*Lettre à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole*).

Tra le tante voci che si leveranno nei secoli a favore di Port-Royal, quella più inattesa forse è di David Hume: «I *molinisti* e i *giansenisti* in Francia s'imbarcano in mille dispute incomprensibili, che non sono degne della considerazione di un uomo di buon senso; ma ciò che soprattutto distingue queste due sette, e che solo merita attenzione, è il diverso spirito delle loro religioni. I *molinisti*, guidati dai *gesuiti*, sono grandi amici della superstizione, rigidi osservatori delle forme e delle cerimonie esteriori, e devoti all'autorità dei preti e alla tradizione. I *giansenisti* sono degli entusiasti, zelanti promotori di una devozione appassionata e della vita interiore, ben poco influenzati dall'autorità e, in una parola, cattolici solo a metà. Le conseguenze sono esattamente conformi al ragionamento che abbiamo fatto sopra. I *gesuiti* sono tiranni del popolo e gli schiavi della Corte, mentre i *giansenisti* tengono in vita quelle deboli scintille di amore della libertà che si possono trovare in Francia» (*Ricerca sull'intelletto umano*).

Per non rompere la regola del silenzio ogni suora che intendeva comunicarsi, prima della messa spostava una piccola corda su un cartone graduato, così che il sacerdote sapesse quante ostie doveva consacrare.

AMOS DETTONVILLE: L'ULTIMA SFIDA – 1658

Il gennaio 1658 è tutto e ancora all'insegna della polemica delle *Provinciales* che non solo non accenna a diminuire ma che con l'*Apologie pour les Casuistes* di Georges Pirot, uscita in dicembre come argine all'ondata di ridicolo che minacciava di sommergere la dottrina e gli uomini interpreti di quella dottrina, sembra rinfocolarsi: vescovi, Corte, Parlamento, Facoltà, è un gran subbuglio di accuse e denunce, tradimenti e defezioni. Ai cantoni delle strade ci sono ancora i *placards* con la messa all'indice delle *Petites lettres*, mentre si affilano le armi per lo scontro finale, quello sulla firma del Fomulario che contiene le cinque proposizioni incriminate e che tutti i religiosi dovrebbero sottoscrivere.

Pascal che scrive le sue *Petites lettres* è molto più di un grande scrittore che si rivela a se stesso o di un abile polemista che decide di andare in soccorso degli amici, di difendere la verità e l'onore di una comunità. Anche se non lo saprà mai: «Quel giorno Pascal ha firmato la condanna a morte di Port-Royal» (Jean Calvet, *La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*).

In hoc signo vinces. Pensare che sul terreno ci siano solo armate terrene, composte da dotti quanto pignoli e accaniti teologi, divisi spesso da una virgola, o poliziotti (*archers*) di sua maestà a caccia degli stampatori di cattiva stampa da incarcerare, sarebbe un'ingenuità. Qui si combatte una battaglia d'impianto manicheo (il manicheismo, eterna tentazione

dei martiri e dei produttori di Hollywood) e da un simile scontro non possono mancare, come nella guerra omerica, le armate celesti equamente ripartite. In questo Port-Royal si distingue per zelo, se anche il suo cantore ottocentesco non sa trattenere a volte un moto di sdegno quando non di raccapriccio, e, come aveva già fatto in occasione del miracolo della santa spina due anni prima, non si lascia sfuggire il minimo segno del favore divino che, reclamato come una grazia e minacciato come un giudizio di Dio, puntualmente arriva.

L'odio raggiunse punte grottesche, e perfino il severo Maistre de Sacy pochi anni prima (1654) aveva dato sfogo alla vena dell'invettiva componendo un poemetto in risposta all'Almanacco in cui i gesuiti avevano raffigurato i giansenisti come destinati alla dannazione eterna. La qualità dei versi era proporzionale alla dismisura dell'astio:

Ecco le armi tenebrose
Nere e vergognose
Che la vostra viltà
Oppone alle armi della verità.
La vostra sottile impostura
Infama la virtù più pura
E disegnando un volto bello
Ne trae un orrido libello.

Il 5 gennaio, *alla stessa ora* in cui un padre giacobino predica a favore dei gesuiti, il nipote quattordicenne di Mazzarino, Alphonse Mancini, muore nel collegio della Compagnia di Clermont a Parigi, durante un gioco tra compagni che, all'arrivo del prefetto, mollano spaventati i capi di un telo su cui lo stavano facendo saltare in aria. I soliti rimatori anonimi, a Port-Royal si scrive sempre, si versifica, si motteggia con acredine, non perderanno l'occasione di mettere in relazione la morte del ragazzo con la persecuzione del grande Arnauld! Anche in precedenza, due morti, nemici di Port-Royal, avevano fatto esclamare con devota perfidia: «Comunque sia, questo tipo di morti, di questi tempi e in simili circostanze, sembrano volute da Dio per una particolare prov-

videnza». E con aria subdolamente scandalizzata, il buon Saint-Gilles, mercurio alato, infaticabile postino di Port-Royal, registra sul suo diario un aneddoto risalente al 1655, che vale la pena di riportare: «In quegli stessi tempi corse una voce a Parigi, che venne presa come una assoluta verità: nella chiesa dei Cordelieri di Tolosa [avversari di Port-Royal], una promessa sposa che aveva un appuntamento con il suo fidanzato verso le quattro del pomeriggio, essendo arrivata per prima, venne accostata da tre Cordelieri che, dopo averla persuasa che la persona che aspettava era già arrivata e l'attendeva nel loro chiostro, stupidamente entrò per una porta con loro che, dopo averle messo un fazzoletto sulla bocca, prima la stuprarono e poi l'uccisero».

Nello stesso giorno in cui il Parlamento condanna sia *Les Provinciales* che il *pamphlet* con cui i gesuiti hanno risposto, l'*Apologie pour les Casuistes*, viene pubblicato il primo *Factum pour les Curés de Paris*, atto di accusa contro l'*Apologie*, che esprime lo sdegno di chi aveva concrete e dirette responsabilità pastorali nei confronti di una concezione legalistica della morale cristiana, già stigmatizzata da Pascal nelle sue *Lettere*. E ancora Pascal è indubitabilmente l'autore o l'ispiratore di questo scritto, nel quale si ribadisce, al di là di ogni singola affermazione, lo scandalo di una tesi, quella gesuitica, che sottomette la morale alla valutazione della ragione, una ragione molto attenta alle convenienze e alle convenzioni della nobiltà. Pascal polemista, anche qui accuratamente anonimo come e forse più che nelle *Provinciales*, sembra un comandante in guerra, attacca, ridicolizza, difende, semina lo scompiglio nel campo nemico, arretra, e anche una lieve parvenza di rammarico per la parte avuta nello scontro, viene subito compensata dalla denuncia della protervia avversaria: «Io non merito di difendere la religione, ma voi non meritate di difendere l'errore» (745).

D'altra parte, splendido atleta, lo aveva riconosciuto, il pensiero è una funzione fisica, niente di più, e infatti aveva iniziato a riprodurlo con il primo computer della storia: «La macchina aritmetica produce effetti vicini a quelli del pensiero più di tutto quello che fanno gli animali» (627).

Pascal, fine stratega, non si limita a denunciare di nuovo le mire di una secolarizzazione che pretende di affermarsi con stupefacente anticipo sul secolo successivo e con gli stessi argomenti, ridicolizza anche l'ingenuo tentativo di saldare i motivi della sconfitta di Arnauld di due anni prima sulla questione di fatto e di diritto delle cinque proposizioni attribuite a Jansénius, con quelli della nuova contrapposizione dei curati parigini, i quali vedevano con sgomento la prospettiva che la nuova morale *rilassata*, sostenuta dai gesuiti, potesse dilagare nel popolo. Così come nelle *Provinciales* aveva manovrato per separare l'innaturale alleanza tra domenicani e gesuiti, ora taglia la strada alla pretesa di vedere nella condanna di Arnauld una approvazione delle tesi casuistiche e, saltando in un colpo solo le ragioni di quella disputa, a cui pure aveva partecipato con slancio, conclude: «Tutto ciò che hanno in comune le cinque proposizioni e quelle dei casuisti è che sono egualmente eretiche». Ennesimo colpo di genio, stoccata imparabile con cui, a nome del clero parigino, equipara l'eresia dottrinale, le cinque proposizioni, di cui Arnauld aveva semplicemente contestato la presenza nel testo dell'*Augustinus*, non l'eterotodossia, a quella morale, la difesa da parte della Compagnia di un'etica puramente razionale. Se con le *Provinciales*, la disputa aveva infiammato l'opinione pubblica, gli scritti dei curati che seguiranno il *Factum* susciteranno, oltre allo sdegno dei loro avversari, un problema di natura giuridico, anche questo in anticipo di un secolo sulla convocazione degli Stati generali: con quale titolo i curati presentavano delle rimostranze? Erano forse un ordine?

Rimangono poche lettere di questo gelido gennaio 1658, poco più che un bisbiglio, un sottofondo di voci che sembrano lontane da bolle e interdizioni, sottili disquisizioni teologiche e furibonde risse politiche, voci ferme e sommesse che continuano a coltivare nel silenzio dei chiostri la difficile scienza delle anime. La prima di queste lettere è indirizzata da Martin de Barcos, nipote di Jean du Verger, e a lui succeduto come abate di Saint-Cyran, alla Mère Angélique Arnauld, attuale badessa. In essa si fa riferimento a uno scambio di lettere con Antoine Singlin, che alla fine del 1656 è stato nominato superiore delle due case di Port-Royal,

a proposito della domanda di prendere l'abito da parte di Madame de Chazé. In una lettera a lui indirizzata, la Mère Angélique aveva chiesto consiglio sul comportamento da tenere, esprimendo, evidentemente, qualche perplessità.

Barcos, nella sua ruvida e non di rado indisponente fermezza, rispecchiata nel suo francese scarno e poco o per niente elegante, è forse l'uomo, il sacerdote, più vicino a Port-Royal, quello che meglio ne esprime l'originaria intransigenza, la selvaticità monacale. Non è un mistero che Port-Royal, con i suoi *solitaires* disputanti, colti e aggressivi, Arnauld sopra tutti, con le sue frequentazioni mondane, le sue *Belles amies*, gli facesse la stessa impressione che a Port-Royal faceva Versailles: « [Barcos] aveva una mente fecondissima, ma produceva spine» (*Port-Royal insolite*).

La lunga lettera di Barcos è un prezioso documento di come Port-Royal, al di là di ogni contesa nella quale veniva a trovarsi, spesso senza neppure averne coscienza, si sostenesse nella realtà quotidiana grazie a un reticolo di legami personali, al centro dei quali si agitava in permanenza un turbine di dubbi, suggerimenti, riflessioni, ammonimenti e analisi che aveva un solo fine: decifrare il segreto delle anime, interpretandone i minimi moti, per distinguere la volontà di Dio, così importante per chi non aveva alcuna fiducia in quella degli uomini, da ogni maschera o ambiguità. Per questo la vita di Port-Royal è scandita da un incessante fruscio di carta scritta: traduzioni, omelie, saggi, riflessioni, biglietti, lettere, memoriali, verbali. Al centro la Parola, attorno sciami di parole. Ma là dove negli infiniti epistolari mondani, nelle cronache e nei diari, nei *Mémoires* e negli stessi pensieri dei moralisti, il Seicento francese ha raggiunto vertici di consumato acume psicologico, di volta in volta esibito con sprezzante naturalezza, a riprova di una disincantata conoscenza dell'animo umano, a Port-Royal ogni momento dell'indagine psicologica fa parte di un unico programma, severo e non di rado spietato: la direzione delle anime. Il criterio della direzione spirituale a Port-Royal, che ha avuto in Antoine Singlin il suo interprete esemplare, è molto semplice: non assecondare mai alcuna disposizione d'animo che possa contenere il minimo, dissimulato impulso di concupiscenza.

Ciò pone il problema centrale della consapevolezza o della lucidità della coscienza, dramma cruciale in tutta la riflessione di Pascal. Nessuno può decidere sul retto fondamento della propria scelta, perché nessuno lo può conoscere, e perché, secondo sant'Agostino, essere sinceri non equivale a dire la verità: «Da ciò deriva che si possa dire il falso senza mentire, se si pensa che sia così come si dice, sebbene così non sia, e che si possa dire il vero mentendo, se si pensa che sia falso e lo si afferma al posto del vero, sebbene in realtà sia così come si afferma» (*De mendacio*). La coscienza infatti s'inganna facilmente, molto più spesso di quanto non inganni gli altri. Il direttore d'anime si appresta così a giocare ogni volta una partita a scacchi contro un avversario tanto temibile in quanto ogni sua sconfitta può rivelarsi imprevedibilmente un passo verso la vittoria finale. Perché, e questo non è sfuggito a Nietzsche («Come potrebbe l'ego agire senza l'ego?»), anche la *volontà* di essere l'ultimo nasconde la concupiscenza, e d'altra parte se essere gli ultimi è lo stadio più eccelso della condizione cristiana, allora *volerlo* essere a ogni costo rivela un desiderio insaziabile, che in quanto tale contrasta con l'umiltà di tale condizione, anzi la vanifica nell'atto di volerla conseguire.

Nella lettera, Barcos definisce in via preliminare, riguardo il caso di Madame de Chazé come di chiunque altro, il fondamento di questa pedagogia spirituale: dobbiamo essere al servizio di chi ci viene affidato *secondo Dio*, e non accondiscendere al suo desiderio. Riprendendo un'osservazione di Singlin, che avanzava dubbi sul desiderio dell'anziana postulante, in cui leggeva più i movimenti della natura che della grazia, egli ne contesta l'umiltà e la docilità, ricordando come la stessa regola di san Benedetto impone di rifiutare e rendere arduo l'ingresso nell'ordine a chi ne fa richiesta: «non ei facilis tribuatur ingressus». Barcos legge nell'ardore e nell'insistenza della donna un'inclinazione inaccettabile: «soprattutto la sua volontà di essere religiosa. Sarebbe meglio che mettesse il suo sentimento al servizio degli altri nella vita allo stato secolare. Se c'è un vero disegno di sacrificarsi a Dio, come dite, lo esaudirà molto meglio spogliandosi della propria volontà fuori dalla religione per amore di lui, per mezzo dell'obbedienza e dell'umiltà, che esaudendo nella condizione religiosa la sua volontà, che è il vero e più grande orgoglio, e

l'essenza di questo e degli altri vizi, e che rende inutili e sgraditi a Dio i più eccellenti sacrifici che si possano offrirgli». Barcos, che conosce le condizioni di salute incerte della donna, si premura alla fine di escluderle dalle considerazioni per un eventuale rifiuto da parte della Mère Angélique, ribadendo che non possono essere un ostacolo alla vita monastica, mentre il vero ostacolo da superare consiste nella caparbietà della donna, nel suo non sapersi distaccare da sé e dalla sua volontà.

La lettera sembra senza appello, ma solo un anno dopo il sogno di tutta la vita di Madame de Chazé si realizza e quando la Mère Angélique de Saint-Jean Arnauld, nipote della Mère Angélique e futura badessa, traccerà, nelle *Vies édifiantes et intéressantes des religieuses de Port-Royal et de plusieurs personnes qui leur ont été attachées*, il ritratto di Soeur Liée-Magdeleine-Elisabeth Bochart de Champigni (Madame de Chazé), c'è da rimanere sconcertati nel confrontare i sospetti e gli scrupoli di Barcos e della Mère Angélique sulla genuinità della sua vocazione, al cospetto di una vita così interamente e quasi fanaticamente sacrificata al conseguimento della perfezione religiosa.

Madame de Chazé era figlia di un sovrintendente delle finanze sposato in seconde nozze con Madame de Chanteloup che, in contrasto con l'indole ragionevole del marito, esercitava un dominio assoluto sui figli, frutto di una concezione morale, almeno per quanto riguarda l'educazione delle donne, volta all'annientamento della loro volontà, qualunque essa fosse. Avendo un giorno Madame de Chanteloup ascoltato le parole di un giovane rivolte alla figlia quattordicenne, e avendole interpretate come un'offerta di matrimonio, interroga la ragazza che non solo nega decisamente di desiderare il matrimonio, ma ribadisce la sua irrefrenabile vocazione per la vita religiosa. La madre la schiaffeggia e da quel momento la mette sotto stretta sorveglianza, per impedirle qualsiasi contatto con tutto quello che riguarda preti o monasteri. Non solo, mentre fino a quel momento, riferisce la Mère Angélique, la ragazza era stata vestita di «sargia» e «cammellotto» (in realtà pelo di capra), da allora le vengono imposti i più civettuoli abiti di seta, e viene iniziata ai balli e ai ricevimenti, in una parola alla mondanità. Anche il padre, che pure

non avrebbe ostacolato il desiderio della figlia, deve sottomettersi agli intransigenti divieti della moglie, arrivando al punto di rifiutare a un fratello cappuccino la possibilità di frequentarla. Quando il padre viene inviato in una missione pericolosa a Poitiers, nel corso dei moti contro l'esazione fiscale, accompagnato dalla moglie, la giovane va a vivere con una zia molto malata, lì conosce un sacerdote che la guida spiritualmente, imponendole una serie di obblighi, tra cui le costrizioni corporali, la «discipline», a cui non rinuncerà più per tutta la vita. Al ritorno del padre, nonostante lacrime e scongiuri, la giovane, che ha ventidue anni, viene data in sposa al Signore di Chazé. Trascinata in lacrime sull'altare come un agnello sacrificale, la giovane sposa ottiene dal marito di vivere nel rispetto della sua vocazione, sempre vestita di nero e senza alcun indumento frivolo, evitando ogni impegno mondano, devolvendo tutto quello che è possibile in elemosine. Il marito, conquistato dalla devozione della moglie, la asseconda sulla via del rigore morale, esercitando la sua funzione di amministratore con grande onestà e benevolenza. Nella vita quotidiana, ogni momento della giornata è segnato da pratiche devozionali e Madame de Chazé, a tavola, esige che la porzione migliore di cibo venga messa da parte e fatta avere ai poveri, controllerà di persona che questo avvenga, sempre con l'approvazione incondizionata del marito. Si reca assiduamente negli ospedali, nelle prigioni e nelle case malfamate per cercare di riscattare le giovani destinate alla *débauche*. Tra i tanti episodi, un giorno chiede consiglio a Saint-Cyran, conosciuto in casa del cognato e di cui, con il marito, diviene una fervente seguace, riguardo a una giovane incinta di cui hanno abusato e che intende redimersi. Il sacerdote le consiglia di assisterla nella sua volontà di farsi religiosa, e così la giovane viene accudita in gran segreto in casa fino al parto e poi immediatamente scortata in un convento. Sempre tramite Saint-Cyran, conosce la Mère Angélique di cui segue i consigli e alla quale obbedirà ciecamente sia prima di entrare in convento che dopo, considerandola *madre della sua anima*. Pur nell'austerità totale che si è imposta e che impone agli altri, non viene meno ai suoi doveri coniugali e mette al mondo quattro figli, un maschio e tre femmine, di cui una debole di mente che per qualche periodo viene affidata a Port-Royal e che, non

senza remore da parte del padre, convince il marito ad amare come un dono di Dio, ma che morirà adolescente. L'unico figlio viene allontanato da casa per paura che le conversazioni e il contatto con il mondo lo guastino e viene inviato a studiare a Parigi presso l'Oratorio. I genitori vorrebbero consacrarlo a Dio, ma essendo il primo e unico maschio studia diritto e il padre gli trova un posto di consigliere al Parlamento di Metz, senza prospettive matrimoniali anzi, alla proposta del marito di trovargli moglie, Madame de Chazé risponde lapidaria: «Preferirei vedere morto mio figlio piuttosto che sposato e intento a vivere come la maggior parte della gente». Le due figlie vengono affidate alla Mère Angélique a Port-Royal, dove la maggiore morirà nel 1646, quattro anni dopo essere diventata religiosa, mentre l'altra verrà trasferita a Poitiers. Nella conduzione della casa, Madame de Chazé si comporta come la badessa di un convento. Dolce e comprensiva con la servitù, non esita ad applicare misure draconiane al minimo accenno di promiscuità. Il giorno in cui viene a sapere che un giovane, da lei liberato dalla prigione per debiti e assunto come domestico, insidia una giovane di casa: «Fissò per tutte le ragazze e le donne che erano al suo servizio il tempo esatto in cui dovevano svolgere le loro mansioni. Tutto doveva svolgersi entro una certa ora, arrivata la quale dovevano ritirarsi nella loro camera, che era di fronte alla sua, così che dovevano passarle davanti per entrare e uscire, perché non c'erano altre porte. All'ora stabilita, le guardava passare e se ne mancava una, andava di persona a vedere per quale motivo non venisse, perché non voleva assolutamente che s'intrattenessero con il personale del Signore di Chazé... Gli uomini non entravano in quella camera e quando il Signore e la Signora di Chazé si erano ritirati, le donne non dovevano aprire la porta a meno che non venissero chiamate. Quando i signori uscivano, lei portava con sé la chiave della loro camera o della sua, così che non potessero allontanarsi… Quando poteva le accompagnava in chiesa… altrimenti le mandava insieme o a due a due…». Per un solo sguardo o un sorriso tra persone dello stesso sesso, in quella casa si poteva essere licenziati e lo stesso capo famiglia non si rivolge mai direttamente alle domestiche. Il giovedì santo Madame de Chazé

lava i piedi a tutti i membri della servitù e ogni giorno vengono recitate le preghiere seguite da una riflessione edificante da lei stessa concepita.

Trascorrono così trent'anni di vita famigliare. Al ritorno da una missione nel Delfinato, il marito, vedendo la chiesa di Port-Royal di Parigi in costruzione, chiede alla moglie di fargli riservare una cappella in cui essere sepolto così da stare vicino a lei che, rimasta vedova, si farà certamente religiosa, realizzando il mai dimenticato sogno giovanile. In questo universo in cui si esercita un controllo assoluto, ogni fatto anche minimo viene interpretato come un segno, generando movimenti perfettamente regolati dove colpe e castighi si succedono con esasperante necessità e simmetria, così la morte di un parente del marito, che reclamando ingiustamente una somma, viene ucciso da un ladro; così il camino franato rovinosamente una notte in casa, che diventa il pretesto per confermare da parte della donna la sua promessa solenne di prendere i voti. Il marito muore nel 1648 e viene sepolto secondo le sue volontà a Port-Royal. L'anno dopo, Madame de Chazé viene accolta dalla Mère Angélique in un locale malsano all'esterno del convento, dove vive in solitudine e povertà (deve scontare di essere stata nel *mondo* così a lungo?), portando il cilicio e distribuendo il proprio cibo ai poveri, vestendosi con abiti presto ridotti a stracci. Solo dopo due anni le viene concesso di servire in cucina come sguattera, mentre non le viene permesso di ricevere l'abito di postulante conversa. Per cinque anni sarà costretta a portare l'abito secolare, quando finalmente, sottratta al lavoro della cucina, le viene chiesto di imparare a recitare in latino il breviario per pregare con le suore. Sembra arrivato il momento tanto atteso. Nel frattempo il figlio, che era sul punto di cedere a una proposta di matrimonio, dopo essere stato per tre volte in punto di morte, dona tutto ai poveri e si ritira a sua volta dal mondo. La madre, fiera della sua conversione, lo assiste amorevolmente durante la malattia e dopo che è morto, reciso l'ultimo legame con la famiglia, torna di nuovo a chiedere di essere accettata come novizia. Per tutta risposta viene mandata a Port-Royal des Champs, dove prende l'abito di postulante e le viene detto che diventerà suora del coro, come allora venivano chiamate le suore che avevano perfezionato la loro vocazione. Inizia intanto, o prosegue, una serie impressionante di angherie da parte

della Mère Angélique, che la umilia in tutti i modi. La rimprovera per un velo *troppo* pulito, perché riceve dei parenti, perché non si reca al refettorio essendo malata, perché chiede una scorza di arancia per il mal di stomaco, ecc. A un tratto, la Mère Angélique cambia idea, non entrerà più come suora del coro ma come conversa, perché essendo vecchia e malata non potrebbe essere che un *fantasma di religiosa*. Allora Madame de Chazé, che pure aveva chiesto a suo tempo di essere accolta al grado più basso della gerarchia conventuale, sentendo di non poter reggere i lavori più duri delle converse, per via del venir meno delle forze, ma forse anche perché nel frattempo si era abituata a recitare le orazioni nel coro e si sente sfiduciata, chiede di essere trasferita al monastero di Sainte-Marie de Poitiers. La Mère Angélique prima accetta poi cambia di nuovo idea, questa volta interviene anche Singlin per darle manforte, a questo momento potrebbe risalire la lettera di Barcos senza data, ma Madame de Chazé, frastornata da tanta incostanza e dallo spirito persecutorio dei suoi superiori, rimane ferma nella decisione di allontanarsi da Port-Royal. Un giorno però, mentre si reca in chiesa, scivola sul ghiaccio e si infortuna gravemente. Preoccupati e forse anche sentendosi in colpa per il trattamento disumano a cui l'hanno sottoposta, i superiori le promettono di esaudire la sua vocazione.

Prende finalmente l'abito nel giorno dell'Annunciazione del 1658, a 62 anni. È tanto inferma che non può inginocchiarsi, d'ora in poi le sarà sempre più difficile muoversi, ma supplisce all'infermità con un'umiltà che ne fa ormai un esempio per le altre sorelle. Avvicinandosi il tempo della professione, fa testamento lasciando tutto a Port-Royal e al monastero di Poitiers dove vive la figlia. La cerimonia della professione si tiene il 1° maggio 1659. Suor Liée-Madeleine de Sainte-Elisabeth, così si chiamerà, trascorre gli ultimi sette anni della sua vita a letto o su una sedia. Fermissima nel rifiutare la firma del Formulario durante la persecuzione, alla suora Eugénie che la minaccia in punto di morte di far scempio del suo corpo, e come alle altre non le viene concesso di accostarsi ai sacramenti, risponde che l'importante è che *si salvi l'anima*. Morirà nel 1669, al tempo della pace della Chiesa, all'età di 72 anni.

Questa è la donna di cui Barcos temeva la *passione* per l'abito religioso, arrivando a sospettare in lei una malcelata forma di *ambizione*.

Anche Pascal si era formato a questa scuola del sospetto che era portata a leggere dietro ogni comportamento un'intenzione riposta, un palinsesto poco onorevole, in una successione che poteva arrivare alla *mise en abîme*, e che ricorda molto da vicino la *unendliche Analyse* di Freud ma anche l'espressione anticartesiana di Lacan: «Là dove sono non penso, là dove penso non sono» (*Seminario XI*), che a sua volta riecheggia, più o meno consapevolmente, Agostino: «Ubi enim non ego, ibi felicius ego» (*De continentia*). Se c'era una cosa che Pascal rifiutava, tra le tante di Descartes, era la convinzione della trasparenza dell'io, la sua perfetta identità con la consapevolezza, come se i contenuti della coscienza fossero i pezzi di un domino la cui sequenza, mosso il primo, fosse ineluttabile. Non conosceva solo l'uomo, ma se stesso: «I discorsi sull'umiltà sono motivo d'orgoglio per i vanitosi e di umiltà per gli umili. Così quelli sullo scetticismo sono motivo di certezza per i certi. Pochi parlano umilmente dell'umiltà, pochi castamente della castità, pochi dello scetticismo dubitando. Siamo solo menzogna, ambiguità, contraddizione, ci nascondiamo e ci mascheriamo davanti a noi stessi» (554).

Barcos, Pascal, la Mère Angélique, erano a modo loro degli inquisitori a cui nulla sfuggiva dell'ambiguità che vedevano negli altri e nella quale divinavano, in modo inesorabile, la propria.

Sempre agli inizi di gennaio, la Mère Angélique scrive a Mademoiselle Fossé, che è stata accolta come novizia, una breve lettera, poco più di un biglietto, che quasi in tono di rimprovero ammonisce la religiosa a non considerare più i loro rapporti sotto un profilo personale, perché entrambe devono considerarsi morte a tutto e viventi solo per Lui. Le poche righe non andrebbero oltre la consueta concezione claustrale improntata al *contemptus mundi*, se non contenessero un accenno fugace alla condizione di Mademoiselle Fossé quando ancora viveva a Corte, definita *casa di demoni*, e in questo accenno c'è molto di più di quello

che probabilmente la Mère Angélique sarebbe stata disposta ad ammettere. Port-Royal, che sarà per oltre mezzo secolo un pensiero fisso nella mente di Luigi XIV, non è solo un innocuo, piccolo convento di suore, è un dito puntato contro la regalità, contro l'*ancien régime*, contro un modello di vita con cui non può esserci alcuna mediazione se la Corte stessa, espressione massima di questo regime, veniva pensata come *casa di demoni*. D'altra parte, la Mère Angélique, con più prontezza forse e più apprensione degli altri coglie i segni di una collera mai spenta e minacciosa. In una lettera, di pochi giorni successiva, alla regina di Polonia, esprime tutta l'angoscia di chi, pressato da poteri più grandi, vede però crescere attorno a sé l'attenzione e il desiderio di venire accolto in una fortezza già pericolante, stretta attorno al suo padre spirituale Antoine Singlin, che proprio questa precarietà sembra rendere desiderabile come un ultimo amore. C'è come un profumo di martirio in tutta la vicenda di Port-Royal, in cui il timore cede alla piena consapevolezza del valore: «ci fanno pressione per ricevere altre religiose, anche se noi non vorremmo accrescere il nostro numero, che è già di 113 professe… oltre a dieci novizie e nove postulanti». Nella lettera è ancora ben vivo il ricordo della vicenda dell'anno prima che aveva riguardato Mademoiselle de Roannez, e l'allusione ai capelli tagliati dalla giovane sembra una concessione alla sensibilità femminile, un richiamo alla sorte comune e alla comune sventura, come se in quel gesto e in quella condizione fosse più facile cogliere e riassumere vicende già note alla regina: «La notte prima di uscire dal convento, si tagliò i capelli. E appena crescono un po' continua a tagliarli, e vive in casa ma come se fosse una religiosa. È un'anima straordinariamente destinata a Dio, e credo che egli se ne servirà per la sua gloria».

Mademoiselle de Roannez avrebbe potuto essere quello che era sempre mancato a Port-Royal: la presenza di una figura dell'alta nobiltà che ponesse il convento sotto la protezione diretta di un casato importante. Ma così non fu. Ancora una volta la Corte, molto meno umorale e ingenua di come la si vorrebbe rappresentare (casa di bambole, cicisbei e gran parrucche), aveva giocato d'anticipo. E ancora una volta Pascal si

era trovato implicato nelle complesse vicende della politica, in quel gioco tanto più grande di lui, in cui aveva profuso, con le *Provinciales*, un nobile ardore e che, con il miracolo della santa spina, aveva illuso un po' tutti.

Il quattro agosto 1656 la sorella del suo più caro e intimo amico, il duca di Roannez, a sua volta da poco convertito alla necessità di una vita di maggior devozione e appartata dai fasti e dagli stordimenti del mondo, manifesta il proposito di ritirarsi a Port-Royal. Come nelle vicende di Jacqueline Pascal e di Blaise, il fratello cerca di prendere tempo, la madre si dispera, decidono di partire tutti per il Poitou, dove il duca di Roanez è governatore e si trova immischiato nello spinoso problema del prosciugamento delle paludi, problema non solo tecnico, ma politico, che gli procurerà non pochi nemici. Il viaggio è un espediente e riguarda la famiglia, è un modo per lasciar raffreddare gli animi, non quello focoso e impulsivo di Mademoiselle de Roannez, ma il viaggio interrompe le trattative già in corso per il matrimonio tra la giovane e Paul d'Escoubleau, marchese d'Alluye. È tutto un mondo giansenista che circonda la neo convertita, dal confessore della parrocchia di Saint-Merri, noto «covo» di amici di Port-Royal, allo stesso Pascal, che nei mesi della stesura delle *Provinciales* trova rifugio e tranquillità proprio nel palazzo di famiglia dei Roannez al Marais, e che favorisce l'incontro o comunque il contatto della giovane con Singlin. E Pascal, anche se non suggerisce certo alla giovane amica un passo che aveva dovuto subire a sua volta, in tempi ancora recenti, da parte della sorella, le è vicino durante la permanenza nel Poitou, con un intenso epistolario di cui rimangono, dal settembre del 1656 al febbraio del 1657, lettere di alto valore che testimoniano di una vocazione di Pascal alla cura spirituale mai disattesa: «Non temo più niente per voi, ringraziando Dio, ho una meravigliosa speranza».

Al ritorno dal Poitou, nel marzo del 1657, gli stati d'animo non sono cambiati, e Mademoiselle de Roannez approfitta di una cerimonia religiosa nella chiesa di Saint-Merri, dove si reca scortata dalla famiglia nella prima domenica di luglio, per sottrarsi alla stretta vigilanza e cercare rifugio a Port-Royal. Qui tutto si svolge con una fretta e una concitazione in singolare contrasto con l'interminabile attesa a cui viene costretta Madame de Chazé, come se le circospette regole della direzione

dell'anima franassero tutte insieme, compresa la prudenza che un simile comportamento, in un'analoga situazione Jacqueline Pascal aveva atteso quattro anni e la morte del padre, avrebbe dovuto imporre. La giovane indossa subito l'abito che compete alle novizie (quanti sospiri e umiliazioni quell'abito era invece costato alla vecchia e tormentata signora di Chazé) e il nome di Charlotte de la Passion, anche se in realtà la sua posizione è quella di una semplice postulante e queste formalità non hanno alcun valore canonico. Il fratello, prendendo saggiamente atto del fatto compiuto, le chiede di attendere almeno un anno, mentre la madre, che nel frattempo si è recata dall'altra figlia suora nel convento di Malnoue, si rassegna lentamente all'idea di una nuova figlia consacrata a Dio. Tutto sembra andare per il meglio e nel rispetto di un collaudato copione (contrariamente a quanto si pensa, e il pensiero vola subito a Marianna De Leyva, la monaca di Monza, spesso nel Seicento francese le giovani fuggono di casa per recarsi in convento), nessuno in famiglia pensa minimamente a usare la forza per costringere la ribelle devota al chiostro di Port-Royal a tornare a casa. Ma i gesuiti cercano e trovano potenti alleati, tra cui la sorella di Mademoiselle de Roannez e una dama del gran mondo, Madame Martel, losca figura che sarebbe piaciuta a Laclos, e approfittando della buona fede della madre, ottengono dal re una *lettre de cachet* con cui il 3 novembre 1657 la giovane viene prelevata a Port-Royal dalla forza pubblica e riconsegnata alla famiglia, non senza un tentativo di opposizione andato a vuoto per cavilli legali, in cui le religiose, ben addestrate dai *solitaires*, erano maestre.

Certamente l'intrigo della Compagnia, sempre pronta a intervenire nella sua partita mortale con Port-Royal, si era saldato con svariati interessi dell'alta nobiltà, per cui il matrimonio di una Roannez era un fattore politico ed economico cruciale, e con la suscettibilità reale, che aveva visto già troppi membri della borghesia preferire la vita cenobitica a quella pubblica. Ancora bruciava l'apostasia del consigliere di Stato Antoine Le Maistre, che a una gloriosa carriera in tribunale aveva improvvisamente preferito il silenzio del monastero, e la corona non poteva accettare che l'attrazione di un convento si esercitasse addirittura sull'alta nobiltà. Ma la cosa più interessante riguarda il comportamento di Port-

Royal, la incredibile prontezza nell'accogliere una giovane la cui vocazione poteva apparire più il frutto di un impulso o di una ripicca che di una meditata vocazione religiosa. L'urgenza, anche da parte di chi come la Mère Angélique si è sempre dimostrato molto diffidente, nel definirla una *predestinata* da Dio, fanno pensare a un riflesso dettato almeno in parte dallo spirito di sopravvivenza. E questo rimane uno dei caratteri salienti di Port-Royal, quello di manovrare con audacia e astuzia senza averne l'aria e forse neppure la consapevolezza, nella convinzione di avere un ruolo capitale nella partita in cui la monarchia e le forze della modernità cercavano con ogni mezzo di modellare la città degli uomini per sottrarla a quella di Dio.

La corrispondenza tra le due case non sempre toccava argomenti dolorosi o importanti, a volte, come nel caso di una lettera della Mère Agnès dei primi di gennaio, indirizzata alla Mère Marie-Dorothée de l'Incarnation Le Conte, priora di Port-Royal des Champs, ci si raccomanda alle religiose più care, si ringrazia per un'immaginetta, o si disquisisce, come in questo caso, su una preghiera in onore di santa Agnese composta dal nipote, Antoine le Maistre, in cui l'incauto estensore aveva attribuito alla santa l'epiteto di *Mère*: «mi sembra che non sia il più opportuno degli elogi questo con cui si definisce *Mère* la santa, perché in paradiso non s'invecchia e in questo mondo non aveva l'età per esserlo». Il piccolo universo delle suore contempla anche quella che si potrebbe chiamare la farmacia divina, vale a dire un circostanziato elenco di luoghi deputati a certe guarigioni. Nella lettera, la Mère Agnès s'informa sulle condizioni di salute della sorella Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, e si raccomanda che «se continuerà ad avere la febbre fino alla Candelora potrebbe prepararsi a fare un pellegrinaggio al monte di Sainte-Geneviève, che guarisce da questo male».

Nella rigida gerarchia di Port-Royal, la superiora doveva riferire frequentemente ad Antoine Singlin, che aveva la responsabilità delle due case, su quanto accadeva. Verso la fine di gennaio, Singlin scrive due lettere alla madre superiora, Marie des Anges Suireau, in cui richiama le religiose a

una maggiore disciplina. La durezza del tono, perfino l'asprezza del rimprovero, sembra del tutto esagerata rispetto al motivo del richiamo, che se non è chiaro nei particolari è abbastanza intuibile: in occasione della morte di una religiosa, egli ha dovuto proibire alla madre e alla sorella di questa di dormire nel convento. Ma l'inflessibile rigore di Singlin è volto a smascherare, sotto l'apparente dolcezza della carità, altri impulsi meno nobili, quali il desiderio di compiacere, un po' troppa delicatezza, e la tempestività con la quale si sente in dovere d'intervenire è quella di chi sa come il male possa insinuarsi nelle minime crepe del comportamento o dell'attitudine interiore: «È una curiosa miseria che la cupidigia faccia fare più cose agli uni di quante non ne faccia fare la carità agli altri, e Dio non voglia che arrivi un giorno in cui si faccia più per necessità ciò che a fatica si fa per carità». Anche in questo caso, come in quello del comportamento individuale, le religiose devono pensare al bene delle creature che sono loro affidate, ma questo bene non comprende in alcun caso un cedimento alla loro volontà: «Tutto questo essere accondiscendenti, servizievoli e sottomessi per attirarle a lui, questa si chiama bassezza, interesse e avarizia». Le due lettere sono un documento importante per definire l'atteggiamento di Port-Royal nei confronti delle «protettrici», anche se qui non sono nominate espressamente, del convento. Singlin, la cui prosa un po' macchinosa denuncia qualche visibile imbarazzo, è consapevole che il rapporto con certe dame di alto lignaggio è complesso e comporta accomodamenti e malumori (la polemica contro la Compagnia di Gesù non era in gran parte dovuta all'inclinazione dei gesuiti di soddisfare sempre e comunque i *grands*?). Per questo non esita a ricorrere a un argomento un po' specioso: se da parte di tutti si ritiene compito di un bravo religioso quello di mantenersi col proprio lavoro, a maggior ragione si deve essere grati a chi ci permette di vivere…. Naturalmente la gratitudine deve essere limpida e non fondarsi sull'interesse, cosa non difficile per le religiose che hanno deciso di servire gli altri con l'unico scopo di ottenere la loro salvezza. Le due lettere, che non specificano circostanze e persone, sono lo specchio involontario di un mondo dove i rapporti con l'esterno, anche o soprattutto con le persone amiche, erano tutt'altro che scontati e privi di contrasti e difficoltà.

Durante i ritiri, nei colloqui con Singlin, che era il suo direttore spirituale, nel silenzio del monastero interrotto solo dai canti e dalle preghiere, Pascal aveva certamente avuto modo di riflettere sull'assordante frastuono della vita parigina, sul turbinio di relazioni, su quanto di complesso la vita della città comportava con l'incessante imposizione dei ruoli, non solo quelli legati alla divisione in caste, ma quelli più recenti, frutto della laboriosità borghese: «nel timore che una qualità prenda il sopravvento e ci faccia etichettare» (547). Nei salotti, «È un cattivo segno quando vedendo un uomo ci si ricorda del suo libro» (547), come in strada, ricorrono in lui gli scorci di una Parigi dove il cedere il passo era segno di ossequio al potere più che di buone maniere: «Deferenza significa: scomodatevi» (30), ognuno era costretto ad assumere una responsabilità pubblica, quella del lavoro, della nascita, del talento. Il mondo era un teatro dove il copione assegnava a ciascuno una parte in cui poi si finiva col credere: «L'abitudine che abbiamo di mascherarci davanti agli altri per ottenere la loro stima comporta alla fine che ci mascheriamo davanti a noi stessi» (554), che nella ripresa di Oscar Wilde suona: «Those who want a mask have to wear it» (*De profundis*). Eppure, anche se apprezzava ogni forma culturale capace di mitigare l'asprezza dei costumi (il mito umanistico dell'*honnêteté*, «Solo questo tratto universale fa per me», 547), di addolcire l'imperio di un potere spesso brutale, «si vorrebbe che io non rendessi onore a un uomo vestito di broccato e seguito da sette o otto lacchè. Ma come! Se non m'inchino mi farà battere» (82), egli scorgeva con preveggenza il pericolo mortale che si nasconde dietro la pretesa di lasciar cadere le maschere.

L'ideale umanistico di un uomo formato dalla *paideia*, quello a cui si era ispirato il Presidente Pascal nel crescere Blaise, sorretto dal buon senso, aperto alla conoscenza, integrato nella natura, privo di pregiudizi, capace di migliorarsi, non coincide in niente con la visione di Pascal. Se avesse scritto la sua apologia del cristianesimo, sarebbe stata «Un'apologetica del tutto moderna quanto allo stile, ma al servizio di una

teologia radicalmente antimodernista» (Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*).

L'uomo è un «mostro incomprensibile» (121). L'espressione va presa nel senso etimologico del termine, l'uomo è *mostruoso* perché non ha una natura determinata, perché esce dai canoni della natura, ha perso la sua *prima* natura che era l'unica che lo rendesse perfetto, come il resto del creato. Qui il pensiero di Pascal sembra coincidere con il famoso passo di Pico della Mirandola: «Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas» (*De hominis dignitate*). Ma proprio qui diverge in modo irreparabile, perché ciò che per l'umanista era il vanto, l'emblema di un'umanità libera e responsabile, in lui è la tabe vergognosa, la fonte di ogni degenerazione .

Il 4 febbraio i curati di Parigi, decisamente schierati con Arnauld e Port-Royal, prefigurando la scelta che nell'89 il basso clero farà a favore del terzo stato, chiedono al Parlamento e ai grandi vicari, di bruciare sulla pubblica piazza, per mano del boia, il testo dell'*Apologie*, mentre a loro volta i gesuiti vorrebbero impedire l'uscita dei *Factum* dei curati. Lo scontro tra idee reclama volentieri la mano della forza pubblica da una parte, e dall'altra una condivisa volontà di annientamento del nemico. Per il momento Mazzarino cerca di moderare gli animi, mentre il cardinale di Retz dal suo esilio, del tutto indifferente a queste dispute teologiche, è ben contento di tenere sotto pressione il clero e la Corte. A Parigi, uno dei grandi elettori di Port-Royal, Madame de Longueville, si preoccupa di appoggiare l'azione dei giansenisti presso il terribile cardinale, già compagno d'armi durante la fronda: «I signori curati hanno inviato la loro richiesta al signore nostro vescovo, a cui ho aggiunto una mia lettera».

Febbraio sarà un mese terribile per Parigi e per il resto della Francia. Mercoledì 27 il livello della Senna raggiunge m. 8,96, il più alto mai registrato in passato e nei secoli successivi. Interi quartieri di Parigi vengono sommersi. Scarron scrive con crudele ironia:

Dans les maisons, les basses écuries,
Caves, caveaux, bûchers, sommeleries,
Sont devenus réservoirs à poissons...
Et l'on s'y peut servir de l'hameçon.

Nelle sue lettere, Guy Patin, naturalista coscienzioso, registra in quel tragico inverno l'accanirsi degli elementi su una Francia già piegata da troppe sventure: «Le gelate iniziarono alla fine di novembre e durarono fino alla fine di febbraio; l'improvviso disgelo fu causa di grandi sommovimenti: dopo il venticinque gennaio ci furono delle false avvisaglie di disgelo, ma in poco tempo il gelo riprese il sopravvento e la neve che ricopriva la terra divenne un'unica superficie gelata, così che tutti i corsi d'acqua rimasero intrappolati per due mesi. Il disgelo arrivò tutto in un colpo, dissolse il ghiaccio, gonfiò i fiumi e li fece uscire dagli argini in misura che non si ricordava a memoria d'uomo… Qui c'è una grande paura per le acque. Il fiume si è ingrossato a tal punto che tutti temono di venire sommersi, non è mai stato così gonfio, ed è venti volte più rapido del febbraio 1651. Il fiume trascina con sé tronchi d'albero, paglia, materassi e letti, il che vuol dire che ha fatto danni spaventosi prima di entrare a Parigi. Anche il piccolo corso d'acqua della Bièvre, detta torrente di Gentilly o dei Gobelins, ha sconvolto il quartiere di Saint Marceau, dove ha annegato molte persone e abbattuto case. La Grève è talmente gonfia d'acqua che ci si avvicina solo con imbarcazioni. Tutte le vie limitrofe ne sono piene. Il fiume si è talmente ingrossato che in metà della città ci si muove solo con barche….. Il primo marzo, tra mezzanotte e l'una, una buona parte del ponte Marie, che congiunge l'isola di Notre Dame, è crollato nel fiume trascinandosi dietro circa cinquanta persone, qualcuno tuttavia dice di meno. Questo è accaduto mentre il re, la regina di Svezia e la maggior parte della Corte ballava a casa del Signore de la Basinière, tesoriere del risparmio. Sono crollate due arcate del ponte, che sostenevano ventidue case, undici su ciascun lato, che sono sprofondate nell'acqua».

Cinque giorni prima dell'alluvione, Singlin scrive alla badessa Marie des Anges Suireau, una lettera in cui torna sul legame delle

suore con le anime loro affidate, il riferimento è sempre alle dame dell'alta società, raccomandando di essere vigili, di evitare soprattutto l'impazienza e lo scoraggiamento: «È certo che è una nostra comune colpa quella di scoraggiarsi troppo del prossimo, di allontanarcene, lamentarcene, di parlarne a volte con sdegno e disprezzo, e soprattutto quando le anime non sono consapevoli, si fanno passare per altro, si fanno forti di qualcosa che credono di essere, non mettono a frutto la vostra dolcezza, cadono sempre negli stessi difetti, si scusano o si offendono per ciò che dite loro, possono nuocere agli altri e ricadono nella rilassatezza dei costumi o nell'ingratitudine [...] La nostra colpa consiste nel fatto che, vedendo che non ne ricaviamo molto, ci stanchiamo, diventiamo impazienti, le abbandoniamo, ce ne lamentiamo e in seguito a ciò non chiediamo che di sbarazzarcene, o se non possiamo, di abbandonarle a se stesse, limitandoci a non dire loro più niente, o se sono persone verso le quali c'è rispetto o timore, continuando ad avere rapporti cordiali, lamentandoci molto di loro quando non sono presenti, mentre riprendiamo le altre con troppa energia, impazienza, disprezzo e collera».

Verso la fine di marzo, Barcos scrive alla Mère Agnès per lamentarsi della difficoltà di «servire oggi rigorosamente le anime», accennando a situazioni complesse nell'abbazia di Saint-Cyran, dove si è ritirato dal 1650, e a una situazione simile a Port-Royal. Dal tono complessivo della breve lettera, che riassume uno stato d'animo un po' avvilito, si ricava che davanti ai «grandi impedimenti e grandi traversie» l'unica risposta deve essere la «pazienza». Ed è impressionante come nel chiuso mondo claustrale non filtri niente che non sia riconducibile alla cura delle anime, alla direzione spirituale, come se i movimenti dello spirito fossero ugualmente significativi, o forse di più, di quelli naturali o politici o teologali. D'altra parte, Barcos si era ritirato da Port-Royal, seguendone a distanza le vicende, proprio perché non poteva condividere, se non idealmente almeno nella pratica quotidiana, lo spirito combattivo di alcuni dei *solitaires*, Arnauld più di tutti. Ma neppure Arnauld dimentica i suoi doveri pastorali, e a una novizia, Mademoiselle

Briquet, così scrive, felicitandosi per la sua scelta di vita: «Sono certo, carissima sorella, che il movimento stesso con cui Dio vi ha spinto a questa scelta con il fuoco dell'amore con cui ha incendiato il vostro cuore, vi ha illuminato la mente per farvi conoscere che donando a Dio tutto quello che potevate donargli, non gli donavate niente, ma che molto ricevete da lui; e che mentre la gente del mondo, che stima solo i beni terreni, penserà che abbiate fatto una follia lasciando una fortuna così vantaggiosa, e che anche i più religiosi penseranno che avete fatto un'azione eroica disprezzando beni tanto grandi, mentre voi al contrario siete convinta di aver lasciato solo dei grandissimi ostacoli per la vostra salvezza, e che più le catene, che Dio vi ha fatto la grazia di rompere, erano preziose, più erano capaci d'impedirvi di godere per sempre della libertà dei figli di Dio».

Port-Royal è segnato da questa perfetta assonanza di pedagogia e psicologia cristiane da parte di tutti coloro che ne condividono l'esperienza: davanti a Dio tutto è vano tranne fare la sua volontà.

A Port-Royal era ancora possibile, ma solo fino a un certo punto, concentrarsi in una sorta di atarassia cristiana, scrutando in se stessi e negli altri alla ricerca sospettosa del minimo segno di attrazione sensibile, bandendo quasi con ferocia anche l'ombra di una intermittenza in questo raccoglimento venato da ossessioni. Ma Pascal?

Pascal non era affatto capace di estraniarsi, di diventare impassibile, di seppellirsi in quella lontananza che avrebbe comportato la negazione di tutto ciò che era: orgoglioso, battagliero, impulsivo. Per questo annotava nelle carte non classificate: «Essere insensibili fino a disprezzare le cose interessanti, e diventare insensibili proprio riguardo a ciò che ci interessa maggiormente» (363). Era un programma, forse, ma quando lo aveva attuato? Non dopo la notte del memoriale, che al contrario aveva rappresentato per lui il massimo del coinvolgimento morale e psicologico, il segno più sicuro di quanto aveva teorizzato negli *Scritti sulla grazia*: che la grazia, appunto, consisteva nell'essere attratti da un *piacere* più forte di qualunque altro. Non nel vivo della polemica con i gesuiti in cui

aveva profuso tutto se stesso con un furore e un divertimento non poco sospetti, e neppure durante il concorso della *roulette*, condotto al limite della tracotanza. Fino all'ultimo, il progetto di un servizio di trasporti pubblici, lo scontro interno a Port-Royal, fu assolutamente incapace di adeguarsi a questo piano di vita ascetica. Ma quanto ci credeva? Spesso alludeva agli *otto* giorni di vita: «*Fascinatio nugacitatis*. Affinché la passione non nuoccia, comportiamoci come se ci restassero solo otto giorni di vita» (148).

La morte, o meglio il pensiero della morte, come estremo segno della severità, gli appariva l'unica realtà in grado di cancellare in lui ogni forma di distrazione, riconducendolo alla solitudine assoluta in cui, finalmente, poter essere ciò che credeva di dover essere. Il dramma di Pascal si gioca tutto qui: egli era ciò che contestava più aspramente (simile in questo a Seneca), e sapeva che non avrebbe mai raggiunto quella decisione intransigente che aveva conseguito Jacqueline con risolutezza tutta femminile. L'uomo che denunciava ogni forma di distrazione dall'unico compito autentico, *era* l'uomo della distrazione, e anche le sue innumerevoli oggettivazioni di situazioni contraddittorie, erano la spia di un disagio, di uno sforzo che esercitava in modo crudele quanto vano su se stesso. Si vedeva nella sua difformità, e vedeva che anche questa osservazione scrupolosa era una delle forme della difformità stessa. Port-Royal, con la saggezza che le veniva dalla tradizione monastica, sapeva bene come sottrarsi a questo gioco in cui l'anima rischia di dibattersi, e più si dibatte più viene strangolata dal laccio del peccato: affidarsi totalmente a una guida, rinunciare a decidere per sé, celebrando l'obbedienza come virtù suprema. Ma Pascal non ebbe mai davvero una guida spirituale a cui consegnarsi senza remore. I tentativi iniziali di Port-Royal in tal senso andarono perduti o si limitarono a rapporti tenui e precari. Troppo grande era il divario intellettuale tra Pascal e Sacy, ma troppo vistoso anche quello con Arnauld o con il rigido Singlin. Se Pascal avesse potuto leggere le considerazioni che Jacques Joseph Duguet avanzava nel suo *Trattato degli scrupoli* (1717), avrebbe concordato pienamente con lui sul fatto che per le anime tormentate «vale più la fiducia che esse hanno nelle loro guide che non le loro istruzioni». E avrebbe certo concordato

con l'estensore della *Teologia tedesca*: «niente è contro Dio o sgradito a Dio, se non la disubbidienza e l'uomo disubbidiente». Ma, nella sua estrema e sofisticata sottigliezza, avrebbe assentito al fatto che «non sanno distinguere ciò che devono correggere da quello che sono costretti a sopportare, ciò che li macchia da quello che è lasciato loro per umiliarli e tenerli nella vigilanza, ciò che è volontario da quello che è indipendente dalla loro scelta e dalla loro volontà».

La presenza ingombrante di sé a sé lo tormentò per tutta la vita e ne era perfettamente consapevole: «La vanità è a tal punto radicata nel cuore dell'uomo che un soldato, un attendente, un cuciniere, un vessillifero si vantano e vogliono degli ammiratori. E anche i filosofi li vogliono, e quelli che scrivono contro tutto ciò vogliono la gloria di avere scritto bene, e quelli che leggono vogliono la gloria di averli letti, e anch'io che sto scrivendo ho forse questo desiderio, e forse quelli che lo leggeranno... « (534). Era l'eco puntuale di un passo di Agostino: «Spesso per colmo di vanità ci si gloria del disprezzo stesso in cui si tiene la vanagloria: allora non ci si gloria più del disprezzo per la gloria, perché non la si disprezza, gloriandosi» (*Confessiones*, X). Ma nella visione più pacata di Duguet, e più pacata perché ferma nella sua convinzione che solo l'affidarsi a una guida poteva liberare l'uomo dalle proprie contraddizioni, anche la presenza costante dell'-amor di sé-, che lui chiamava *orgoglio*, andava presa come qualcosa di necessario: «Molto giusto è il paragone con l'ombra. Essa segue il corpo, ma non ne fa parte».

Poteva Blaise Pascal affidarsi davvero a qualcuno? Si affidò a Dio. Troppo forte in lui era la capacità analitica da una parte e la consapevolezza di sé dall'altra. A differenza della splendida anatomia dell'-*amour de soi même*- del pensiero 105 delle *Maximes* di La Rochefoucauld, edizione olandese e manoscritto Liancourt, poi espunta dalle edizioni successive, forse la pagina più alta dell'introspezione seicentesca (quanto deve Nietzsche a questo passo?), in cui l'onnipresenza dell'io veniva indagata in modo spietato, ma senza pronunciare una sola parola di condanna o di valutazione morale, la fenomenologia pascaliana, non meno acuta e avvertita, si ritraeva diffidente sia davanti all'imperturbabilità del mo-

ralista aristocratico, sia davanti al farmaco del direttore di coscienza. La prima perché strideva con la sua attitudine morale e religiosa, che implicava non solo la condanna del male ma anche la «conversione» attiva: «Essi pensano che la conversione consista nell'adorare Dio sotto forma di rapporto mondano e di conversazione» (358), il secondo perché ne era semplicemente incapace.

La Rochefoucauld aveva definito l'amor proprio «amore di sé e di tutte le cose in relazione a sé».

Più tardi Pierre Nicole, teologo e collaboratore di Arnauld, riprenderà la formula: «l'uomo corrotto non solo ama se stesso, ma si ama senza limiti e senza misura ... non ama che se stesso... riferisce tutto a sé» (*La carità e l'amor proprio*). I suoi caratteri, secondo Nicole, sono l'assoluta mutabilità, il mare come metafora continuamente sottesa, e la tendenza a mascherarsi, mentre i termini che lo rappresentano meglio sono quelli della notte e dell'oscurità. Come Proteo, l'amore di sé è capace di assumere ogni fisionomia, di muoversi da un contrario all'altro, di capovolgere ogni situazione, in una sorta di dimenticanza e auto inganno, arrivando perfino a denigrarsi «può essere anche il nemico di se stesso, perché si preoccupa solo di essere, a qualsiasi costo». Il ritratto dell'*amour propre* di La Rochefoucauld è di una smagliante bravura, la consumata esperienza dell'uomo di mondo gli permette di scendere nelle profondità insondabili di questo sentimento quasi ammirandone la versatilità, la sfuggente immanenza, ma non un solo cenno di riprovazione, non un rimprovero o un minimo moto di orrore. Così è l'uomo. L'impassibile analista, che inscenava il repertorio dell'*amour propre*, si comportava come Rembrandt nella *Lezione di anatomia*: rappresentava se stesso nell'atto di incidere identificandosi con il reperto (il dottor Tulp che con la mano sinistra libera dal bisturi, tenuto come un pennello con la destra, mima i movimenti che l'avambraccio sezionato può fare grazie ai tendini messi a nudo), esibiva una perizia magistrale davanti a un pubblico ammirato e devoto, il salotto di Madame de Sablé, e mostrava una totale indifferenza per il corpo davanti a sé: nel dipinto il cadavere di un efferato criminale, sulla pagina l'inquietante natura della coscienza umana.

Nel pensiero di Pascal tutto questo è dato per scontato, non c'è differenza con la definizione dell'*amour propre* di La Rochefoucauld e dunque nessuna ignoranza del soggetto: «La natura dell'amor proprio e dell'*io* umano consiste nell'amare solo sé e nel considerare solo sé» (758), ma per lui il repertorio anatomico non ha alcuna rilevanza, e se come La Rochefoucauld non distingue minimamente tra fisiologia e patologia (questo è il punto centrale, e su questo Nicole opererà una sottile e strumentale distinzione, parlando di «amor proprio illuminato»), è solo perché, a differenza dell'autore delle *Maximes*, il suo punto di vista è esclusivamente morale, anzi religioso, e l'io sezionato lo muove a orrore, né può evitare di condannarlo, pur consapevole della contaminazione. Colui che aveva affrontato il problema del vuoto, irridendo quelli che gli attribuivano caratteri morali, era lo stesso che esigeva il giudizio morale al cospetto dell'io. E senza contraddizione. Nell'*amour propre*, ma in Pascal la definizione, in modo più esplicito che in La Rochefoucauld e Nicole, faceva coincidere l'affezione con il soggetto, l'*amour propre* è l'*io*, egli scorgeva la radice di ogni contraffazione della verità, compresa quella che impediva di vedere nel vuoto una semplice condizione fisica, ostacolando il sapere scientifico. La sua acutezza di scienziato trovava conferma in quella di osservatore disilluso dell'animo umano, ma lo scienziato e lo psicologo non potevano arrendersi davanti alla deformazione della natura.

Rembrandt e La Rochefoucauld incarnano nei rispettivi domini lo sguardo che si identifica con le cose, le replica interrogandole e interrogandosi in un gioco di specchi mentre con Port-Royal, Pascal elemento di congiunzione, e la scienza moderna, «cose e parole si separeranno» (Michel Foucault, *Le parole e le cose*). Arnauld e Nicole erano stati espliciti e avevano anticipato Leibniz e la logica simbolica: «Il modo migliore per evitare la confusione delle parole che si trovano nelle lingue comuni è di fare una lingua nuova, parole nuove che siano legate solo alle idee che vogliamo che rappresentino» (*La logique ou l'art de penser*). Così la pagina di Pascal, a cui la descrizione dell'io importava solo come possibilità di analizzarlo, al di là di ogni analogia, è meno brillante di quella di La Rochefoucauld, ma più profonda: l'io ama se stesso, ma vedendosi inadeguato in quanto oggetto d'amore, per potersi amare *deve negare la*

verità. Il punto è raggiunto. Ma non solo è raggiunto il punto morale, è stato spiegato ciò che in La Rochefoucauld restava inerte, pura materia di rappresentazione, perché l'io è nemico della verità, perché ama le maschere, perché si trasforma, perché sfugge la realtà: «La confusione in cui si trova produce in lui la più ingiusta e la più criminale passione che sia possibile immaginare; perché concepisce un odio mortale contro questa verità che lo ammonisce e lo convince dei suoi difetti. Desidererebbe annientarla ma, non potendo distruggerla in se stessa, per quanto gli è possibile, la distrugge nella propria conoscenza e in quella degli altri; ciò vuol dire che mette ogni cura nel nascondere i propri difetti agli altri e a se stesso, e che non sopporta che glieli si facciano vedere né che li si veda» (758). L'avversione per la verità «si trova in tutti in qualche misura, perché inseparabile dall'amor proprio». Da ciò deriva ogni comportamento sociale, e da ciò viene anche il suo rifiuto dell'*honnêteté*, che in Nicole poteva sembrare il male minore, di ogni legame, perché tutto è condizionato da questo rifiuto totale della verità in noi e rispetto agli altri: «Nessuno parla di noi in nostra presenza come fa quando siamo assenti», affermazione che ne ricorda una simile di Scarron nel *Roman comique*: «si risparmia davvero poco il prossimo e gli assenti vengono assassinati a colpi di lingua».

Le conseguenze non sono rimediabili: «L'uomo dunque non è che maschera, menzogna e ipocrisia». Il ritratto di La Rochefoucauld era possibile a partire dal cinismo del *grand seigneur*, quella lontananza disincantata e però già prossima al tramonto di un'epoca e di una casta, che manca del tutto nel borghese Pascal. La sua indignazione, si tratti di comportamenti religiosi o etici, la denuncia del malcapitato Forton negli anni giovanili, lo scontro con i gesuiti, o di polemiche scientifiche, la disputa sul vuoto, è quella di chi si ribella, e vuole testimoniare il rifiuto di ogni contraffazione della verità.

Anche Bossuet parlerà di «odio segreto» per la verità, e osserva che «noi formiamo la nostra coscienza su misura per le nostre passioni, e crediamo di avercela fatta purché riusciamo a ingannare noi stessi» (*Terzo sermone per la domenica della Passione*). E in questo continuo rovello sulla opacità della coscienza, c'è come il presentimento di una catastrofe

spirituale: «Gli uomini sono quasi sempre ingiusti e in questo particolarmente, che la verità è loro odiosa e che non possono sopportare la sua luce. Non perché pensino di non amarla.... ma appena il suo bagliore, che affascina il nostro sguardo, mette a nudo le nostre imperfezioni e i nostri difetti... allora iniziamo a odiarla e questo bello specchio ci dispiace proprio perché è troppo fedele. Strano sviamento dello spirito umano! Per cui sopportiamo più facilmente in noi i mali di cui non possiamo sopportare la vista».

Quello che Pascal pensava della ragione, del suo ruolo come giustificazione dell'*amour propre* (Freud parlerà di *razionalizzazione*), è chiaro, e in questo appunto che fa seguito all'affermazione di un amico osserva: «Il Signore di Roannez diceva: -Le ragioni mi vengono dopo, ma sul momento una cosa mi piace o mi urta senza saperne il motivo, e tuttavia mi urta per quella ragione che scopro solo in seguito-. Ma io penso che quella cosa non urta per le ragioni che si trovano in seguito, ma che quelle ragioni si trovano solo perché quella cosa urta» (759). Di nuovo il comportamento umano viene analizzato nel suo insieme, come inclinazione e orientamento determinati da ciò che si è, non da ciò che si crede di essere in grado di comprendere.

Né il giudizio di Pascal sull'unità e identità dell'io, altro presupposto o ipostasi del razionalismo, era molto diverso da quello che sarà in Hume: «Sento in me una malvagità che m'impedisce di concordare con Montaigne quando dice che la vivacità e l'energia s'indeboliscono in noi con l'età. Non vorrei che avvenisse. Ho invidia di me stesso. Quell'io di vent'anni non sono più io» (771).

Il 1° aprile la Facoltà inizia l'esame dell'*Apologie*. Il malumore per una condanna annunciata, spinge la Compagnia a moltiplicare le invettive contro i giansenisti, arrivando a imbarazzanti omelie in cui si elogia perfino l'abito indossato dai propri religiosi, attirandosi il sarcasmo, venato di minaccia, dei giansenisti: «poteva temere scendendo dal pulpito, dove la sua vanità si era così deliziosamente svaporata, che gli strappassero fino all'ultimo pezzo di quell'abito miracoloso». Né mancano pettegolezzi sui parenti dei singoli *bons pères*, o *pères noirs* nella impietosa prosa

di Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, e quando il fratello di uno di essi viene condannato per usura, non si perde certo l'occasione per mostrare a cosa portano le massime della casuistica! D'altra parte, infastiditi dallo stillicidio dei *Factum*, i gesuiti affermano, a ragione, che a scriverli non sono i curati, che a loro volta, mentendo, respingono l'accusa. Troppo sottili, i padri della Compagnia hanno riconosciuto nei nuovo libelli il rasoio affilato dello scrittore delle *Provinciales*.

Alla fine di aprile due lettere indirizzate entrambe alla Mère Françoise de Foix, coadiutrice delle benedettine di Notre-Dame de Xaintes, da parte della Mère Agnès e della Mère Angélique. La prima, quella della Mère Agnès, riguarda principalmente le condizioni di salute della zia di Françoise de Foix, badessa del convento, e ricalca lo schema della lettera di consolazione: Dio non manda prove a cui non siamo preparati, la malattia ci fortifica rendendoci più pronti a servire gli altri. Nella lettera, la Mère Agnès risponde anche all'apprensione manifestata per il silenzio di Singlin. Il legame tra il grande direttore di coscienza e le suore è evidentemente molto forte se queste si preoccupano di un suo ritardo nella corrispondenza, ma anche in questo caso le parole della Mère Agnès fanno riferimento alla volontà di Dio: quanto più tarderà la risposta di Singlin, tanto più grandi saranno i benefici che se ne trarranno. Sia in questa missiva che in quella della Mère Angélique, viene preso in considerazione il caso di una postulante, di buona famiglia, e delle sue difficoltà nell'adattarsi alle regole conventuali. La Mère Agnès si mostra inflessibile sul digiuno (la postulante, diciottenne, doveva aver sostenuto che questo le impediva di cantare!) e raccomanda la costanza nella direzione spirituale, messa sullo stesso piano della preghiera. L'analisi della Mère Angélique non esista a scendere nei dettagli, ad esempio l'inammissibile civetteria che riguarda l'uso da parte della postulante di un sigillo per le lettere. La Mère però si raccomanda di non dire niente alla postulante: «Se un vero sentimento di Dio non glielo fa abbandonare, resterà in fondo al suo cuore, dove farà più male che sulle lettere». Ma la parte più interessante della lettera riguarda l'istruzione delle suore sul tema della grazia, attorno al quale sembra ruotare l'intera vicenda del

giansenismo. Qui la vocazione di Port-Royal separa, secondo il codice maschile-femminile, le rispettive competenze: mentre i sacerdoti e gli studiosi, i *solitaires*, approfondiscono le questioni teologiche spaccando il capello in quattro, le suore vengono lasciate «nella semplicità religiosa, facendoci cercare la grazia di Gesù Cristo nella contemplazione del nostro nulla e della nostra impotenza al bene, che ci porta a ricercare in Gesù Cristo tutta la nostra forza e l'aiuto; e facendoci applicare agli obblighi della nostra professione di fede, senza dei quali la conoscenza delle più alte verità è nociva invece che essere utile».

Dopo la «conversione» del 1654 («sa foudroyante conversion», la definirà Baudelaire), Pascal aveva deciso di abbandonare gli studi matematici. Pare che Barcos abbia detto in modo un po' maldestro e anticipando la stessa espressione di Baudelarie: «fu folgorato da Dio come un pigmeo» (*Port-Royal insolite*). Durante tutto il 1657 egli aveva però ripreso gli studi con vigore, come testimoniano le lettere intercorse tra René-François de Sluse, un giovane e brillante matematico conosciuto da Pascal per il tramite di Cosimo Brunetti, sacerdote e matematico italiano che in questi anni perorava la causa giansenista a Roma, Brunetti stesso e Huygens, il grande scienziato olandese.

Pascal abita nell'attuale rue Monsieur le Prince 54, allora rue des Francs-Bourgeois Saint-Michel, in una casa presa in affitto il 17 agosto 1654 mentre scriveva il *Traité du triangle arithmétique*. Secondo la sorella Gilberte, egli si era trasferito dal quartiere del Marais, dove la famiglia Pascal aveva quasi ininterrottamente vissuto, alla nuova abitazione, per segnare anche fisicamente la sua rottura con il passato. Qui ci fu l'illuminazione della notte del *Mémorial*, qui vennero scritte in gran parte le *Provinciales* e le *Pensées*. La casa aveva un'uscita sul giardino del Lussemburgo, si trovava tra due edifici dove si giocava alla pallacorda e il traffico di carrozze dei giocatori doveva essere abbastanza rumoroso. Di quella prossimità rimane forse una traccia in queste parole: «Quando si gioca alla pallacorda, da una parte e dall'altra si gioca con la medesima palla, ma uno la piazza meglio» (590). Costava 350 lire tornesi all'anno.

Il 6 aprile, due settimane prima che la Corte lasci Parigi per raggiungere l'armata ad Amiens, nel corso dell'annosa guerra con la Spagna, Sluse, congratulandosi con Pascal per la soluzione data a certi problemi di geometria concernenti le spirali, osserva «ho avuto motivo di ammirare la vostra bella perspicacia nelle soluzioni che avete accluso, che non hanno perduto la loro grazia a causa di un così lungo ritardo, come avete scritto, perché non sono fiori di primavera soggetti al cambiamento di stagione, ma essendo stati colti nelle più belle aiuole della geometria, sono piuttosto degli amaranti, che non appassiranno mai». L'espressione, quanto mai lusinghiera ma anche insolitamente lirica all'interno di una serrata serie di dimostrazioni con aggiustamenti e apporti reciproci, fa riflettere sul carattere di *divertissement,* di piacere assoluto che l'esercizio matematico assumeva non solo per Pascal. Ma all'interno della lettera, c'è anche la risposta di Sluse, valente orientalista oltre che matematico, a una domanda specifica di Pascal che riguarda un passo di Isaia (49, 5), in seguito citato nelle *Pensées* (483) secondo la versione di Sluse, che si oppone a quella della Vulgata, seguendo il testo dei Settanta. L'argomentazione di Sluse, che si avvale del latino, del greco e dell'ebraico, dimostra il livello di competenza dei due corrispondenti e di come in quella bolla di studi rarefatti e altissimi, si potesse passare senza soluzione di continuità da complicati problemi di geometria e di calcolo, all'esegesi biblica in un, ancora per poco, perfetto equilibrio di conoscenze e interessi, al cospetto di una realtà non scissa e non scindibile.

Due secoli prima di Leopardi e di Baudelaire, Pascal intuisce che dentro la tensione tra desiderio e appagamento, traduzione di inquietudine e noia, c'è uno stadio intermedio che è quello del *divertissement*, letteralmente: distrazione. Nel termine Pascal comprende tutto ciò che non è adempimento della volontà divina, consacrazione della creatura a ciò che la fa essere tale in relazione al suo creatore: «Non c'è bisogno di esaminare ogni singola occupazione, basta comprenderle sotto la distrazione» (443). L'uomo non può pensare troppo a lungo al proprio stato attuale, che gli appare insensato, doloroso, miserabile, e questo è il motivo del suo bisogno di distrarsi, di trovare nella lontananza da sé

una tregua, una parvenza di felicità, che è possibile ottenere solo con uno stato di agitazione, di frenesia e di concentrazione su quanto lo circonda, in ultima analisi di *dispersione*: «Noi non cerchiamo mai le cose, ma la ricerca delle cose» (647). Ma appena raggiunto questo obiettivo, vale a dire la dimenticanza, agisce una spinta contraria che porta verso il desiderio della tranquillità, come se la tranquillità fosse lo scopo di tanto agitarsi, il porto in vista del quale abbiamo navigato in acque agitate. Ma perché, se il bisogno più impellente è quello di allontanarsi da sé, dovremmo sentire anche quello contrario? Qui Pascal si allontana decisamente sia da Baudelaire che da Leopardi e dall'epicureismo di Pierre Gassendi, affermando che la causa di questo impulso è la nostalgia della nostra prima natura, quella in cui la condizione di quiete era dovuta alla felicità di essere ciò che Dio voleva che fossimo, e in cui dunque non c'era noia, il dolore di prendere atto della propria inadeguatezza.

L'oscillazione tra la noia, la coscienza dell'assurdità dell'esistenza, della sua mancanza di senso, e la distrazione, dimenticanza della propria condizione, rende la vita accettabile come il rigirarsi nel letto di chi soffre, che ha l'impressione di soffrire di meno solo perché cambia sofferenza per un attimo. Ma la particolarità del pensiero pascaliano è data come al solito dalla penetrante osservazione che il gioco, la caccia, la galanteria, la carriera, la guerra, e ogni altra forma di distrazione valgono non per l'obiettivo che in esse viene perseguito, e che viene loro rimproverato da una critica superficiale, ma per lo sforzo di perseguirlo: «Questo è tutto quello che gli uomini hanno saputo inventare per essere felici; e quelli che filosofeggiano su tutto ciò, dicendo che la gente è proprio priva di ragione se passa tutto il giorno a correre dietro a una lepre che non vorrebbe comprare, non conoscono affatto la natura umana. Non è la lepre a difenderci dai pensieri della morte e delle miserie che ci circondano, ma la caccia» (126). Se un moralismo convenzionale sbaglia nel sottovalutare la posta in gioco, per lo stesso motivo anche colui che si abbandona a queste attività non riconosce in esse il vero significato che nascondono: «credono in perfetta buona fede di cercare il riposo, mentre non inseguono che l'affanno». Evidentemente non ammetterebbero mai di cercare l'affanno, perché al contrario ciò che cercano è la pace, e la

consapevolezza di cui mancano, «non conoscono se stessi», è proprio ciò che vogliono ottenere, perché al fondo di quella consapevolezza, che si sforzano in ogni modo di evitare, c'è la noia che «colma lo spirito di veleno», e la noia rende possibile la percezione della miseria: «Niente è tanto insopportabile per l'uomo come il rimanere in un riposo assoluto, senza passione, senza affari, senza divertimento, senza applicarsi. Allora avverte il proprio nulla, l'abbandono, l'insufficienza, la dipendenza, l'impotenza, il vuoto. Dal fondo della sua anima uscirà quanto prima la noia, l'orrore, la tristezza, il dolore, il dispetto, la disperazione» (529).

«La vanità è stata data all'uomo in eredità: corre, fa rumore, muore, fugge, caccia, afferra un'ombra, adora il vento: un nulla è il premio di questo gioco» (Pierre Charron, *De la sagesse*).

«Per lui il – divertissement – è rifiuto dell'esistenza» (Jean Demorest, *Dans Pascal. Essai en partant de son style*).

Ripresa. Pascal condivide con Leopardi, che chiama la noia «amica della verità», la convinzione che nella noia l'uomo veda con crudele evidenza il nulla, in quanto l'immutabilità che traspare nella noia è pericolosamente vicina alla rappresentazione della morte (Leopardi: «l'uomo odia la noia per la stessa ragione per cui odia la morte, cioè la non esistenza», *Zibaldone*), di ciò che è inanimato. Ma a differenza di Leopardi, questa verità in Pascal è iscritta nella natura corrotta dell'uomo, e dunque il permanere nella noia non conduce da nessuna parte, neppure nei pressi della verità in quanto tale, perché la verità che affiora nella noia non è *la verità*. Non diversamente in Baudelaire, che vede nella noia un vizio, un mostro capace di «inghiottire il mondo», un «abisso», lo stato della mancanza di vita, «La profonda, deserta pianura della noia»; «il deserto della noia», paradossalmente eterno, anche se la condizione della noia in lui è molto vicina a quella della *rêverie*, e dunque alla possibilità dell'arte di leggere in un'altra dimensione la realtà. Ma mentre in Schopenhauer, ad esempio, la noia sembra il sintomo di una povertà intellettuale, «le teste povere sono tanto esposte alla noia» (*Il*

mondo come volontà e rappresentazione), e in Baudelaire al contrario essa è quasi il blasone di uno spirito superiore, per Pascal, come per Leopardi, essa appare una condizione esistenziale, non legata a particolari inclinazioni o ceti sociali, una fenomenologia del quotidiano, come sarà espressa nella sua arida, perfetta e mimetica sintesi, dalla nota del diario di Kafka in data domenica 19 luglio 1910: «geschlafen, aufgewacht, geschlafen, aufgewacht, elendes Leben». Ed è notevole che nella radice di *elendes* (miserabile), vi sia il latino *aliud*, il senso dell'estraneità, in questo caso rispetto alla vita, come se nella noia si verificasse una sopravvivenza puramente biologica che però appare non in sintonia con la vita, l'esperienza di un esilio in una terra inabitata. Prima di tutti era arrivato Seneca, parlando del *fastidium* che s'insinua nella vita come un veleno: «Per quanto tempo ancora le stesse cose? Dunque mi sveglierò, dormirò, avrò fame, sentirò freddo, sentirò caldo» (*Lettere a Lucilio*). E alla vigilia della sua grande scoperta, Nietzsche stesso rappresenta la ciclicità come inferno: «Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: Questa vita come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo...?» (*La gaia scienza*). Pascal sapeva benissimo che la natura era un meccanismo, ma a differenza di Descartes includeva l'uomo nella sua interezza nella natura, anima o mente compresa. Aveva però ben chiaro che la noia era una malattia dello spirito e che dunque i bisogni naturali ne erano esclusi in quanto alternarsi di mancanza e appagamento: «Non ci si annoia affatto di mangiare e dormire tutti i giorni, perché la fame e il sonno ritornano; altrimenti ci si annoierebbe» (731).

Ma l'immagine di un Pascal così austero, così lontano da ogni mondanità, e perfino la leggenda un po' puerile secondo cui ci sarebbe stato nella sua vita un periodo «mondano», risponde alla realtà? Quando si scrive di Pascal è d'obbligo porre nella sua vita una cesura, nel tentativo maldestro di far ricadere prima (ma quando ?) tutto ciò che non è ammissibile dopo. Il biografo inorridisce davanti alle contraddizioni, anzi, sembra che la sua serietà e credibilità dipendano dalla ricerca scrupolosa di dissonanze

che vanno negate, o meglio *spiegate*, secondo il modello dell'ermeneutica biblica che legge implacabile e monotona l'antico testamento alla luce del nuovo o quello paolino della *metanoia*. Così il più geniale scrittore satirico (e teatrale) del Seicento *doveva* tenersi alla larga dalla letteratura frivola e mondana, in ossequio alle severissime, e un po' tetre, prescrizioni di Port-Royal, secondo cui commedie e romanzi non erano che un «amas de fausses opinions qui naissent de la concupiscence» (Pierre Nicole, *Traité de la comédie*) e l'eccezione, quando veniva ammessa, *doveva* prontamente rientrare nella norma. Nonostante l'apparente disprezzo di Pascal per tutto ciò che è divertimento, ivi compreso ovviamente lo spettacolo, non sono rari nelle *Pensées* i cenni al teatro o al romanzo: Corneille, il teatro dell'arte, *Artamène ou le Grand Cyrus* di Madaleine de Scudéry ecc. E in *Port-Royal insolite* si dice senza alcun pudore o contraddizione: «Pascal amava la verità e la carità; non cercava altro e riteneva che fosse l'unica occupazione degna di un uomo. Gli piacevano i libri divertenti, come il romanzo di Scarron. Ma in seguito li abbandonò per donarsi tutto a Dio». Un filologo-biografo scaltro, di quelli che ammettono nella vita solo la coerenza astratta della pagina e dei principi morali, arrivato alla quindicesima *Provinciale*, dove Pascal si difende dall'accusa «di scrivere romanzi prima di queste lettere», esclamando: «io, che non ne ho mai letto nessuno», commenta infastidito che l'affermazione non va riferita a Pascal, ma al suo eteronimo Louis de Montalte. Se ne aveva letti mentiva, ma se mentiva non poteva essere Pascal!

Non erano solo i devoti a mettere in guardia dalla seduzione delle arti, se un pensatore come Gassendi poteva scrivere: «Aggiungo infine che astenersi dalla musica e dalla poesia aiuta molto il pudore e la continenza in generale, nella misura in cui il canto e la declamazione, con le loro dolci intonazioni, non sono che uno stimolo all'amore... la poesia non fa che spingere gli uomini verso il vizio e particolarmente verso la sensualità» (*Traité de la Philosophie d'Épicure*).

Pascal lettore di *La Princesse de Clèves*? Se avesse senso rammaricarsi per qualcosa che non è accaduto, che non poteva accadere perché il romanzo di Madame de La Fayette è del 1671, dovremmo lamentare

la mancanza di un appunto pascaliano sul più bello e inquietante tra i romanzi del Seicento, così lontano dal capolavoro di un secolo dopo, *Les liaisons dangereuses* di Laclos, da pensare che i due testi misteriosamente combacino, o che uno sia il negativo dell'altro. Ma se è vero che Pascal lesse e ammirò il *Roman comique* di Scarron, al cui interno si trova il racconto del giovane don Carlos, ambientato non a caso a Napoli, come il suo grande predecessore, il lungo racconto *El curioso impertinente* di Cervantes, che si trova nel *Don Chisciotte*, allora avrebbe amato anche quello di Madame de La Fayette. Perché nel racconto di Cervantes come in quello di Scarron, nella *Princesse de Clèves* come nelle *Liaisons dangereuses*, domina il gusto amaro del paradosso, dell'inganno che si ribalta in verità, della verità che diventa menzogna, di quella oscillazione continua della realtà per cui niente e nessuno è ciò che dovrebbe essere, e ciò che appare ha sempre una sua invelenita sostanza. Aveva scritto: «Quando si vuole rimproverare utilmente qualcuno e dimostrargli che si inganna, bisogna fare attenzione al punto di vista sotto il quale osserva la cosa, perché di solito essa, da quel punto di vista, è vera, e concedergli questa verità, ma svelargli l'aspetto secondo cui è falsa. Questo gli basterà, perché vede che non si ingannava ma gli mancava una visione d'insieme. Ora, non ci si arrabbia di non vedere tutto, ma non si vuole essere ingannati, e ciò deriva forse dal fatto che l'uomo non può vedere tutto per natura, e che per natura non può ingannarsi sull'aspetto che considera, essendo le percezioni dei sensi tutte vere» (594). E tanto più avrebbe apprezzato *La princesse de Clèves*, in quanto in una vicenda apparentemente costretta nei canoni dell'amor cortese si celava un misticismo esasperato, un tormento inesplicabile che respingeva da sé quanto con identica forza aveva attirato, e a cui si poteva applicare la sibillina formula del teologo domenicano Alexandre Piny: «Tanto più l'amato gode dell'amante, quanto più, per obbedirgli, l'amante rinuncia a godere di lui» (*Clef du pur amour*).

Queste considerazioni pongono una domanda che molti studiosi di Pascal sembrano voler eludere: se per lui gli studi di matematica, ben oltre la lettura amena di romanzi, erano la forma assoluta della distra-

zione, «il mestiere più bello del mondo», perché fin quasi alla fine vi si dedicò con tanta passione, anche dopo la notte del memoriale, anche dopo il miracolo della santa spina? O forse esageriamo i termini della contraddizione, perché per lui la condizione umana, «Incostanza, noia, inquietudine», non ha niente a che fare con la scienza, ogni misticismo razionalistico gli era estraneo, sapeva che nell'uomo era più forte di tutto il bisogno di essere consolato, e nessuna scienza può consolarlo perché le scienze sono parziali e l'uomo è integrale.

In aprile esce il secondo *Factum* dei curati di Parigi, sempre indirizzato ai vicari generali, in cui si rinnova la richiesta di una censura contro l'*Apologie* dei casuisti. Anche in questo caso la mano di Pascal è abbastanza evidente, nello stile polemico e arguto, nella logica ferrea, nella capacità di ribaltare la posizione degli avversari, tutte caratteristiche che si erano andate perfezionando durante la scrittura delle *Provinciales*. Risposta a una risposta, i caratteri principali di questo lungo testo sono due: lo smascheramento della tattica gesuitica, consistente nel tentare di separare gli estensori del primo *Factum* dalla maggioranza dei curati, ribadendo la piena e pubblicamente espressa unanimità dei curati stessi; ritorcendo contro i gesuiti l'accusa di voler turbare la pace all'interno della Chiesa. Esistono una falsa pace e una vera pace, e non si può accettare come pace la volontà di imporre alla Chiesa una dottrina come quella dei casuisti, che intende far dipendere dalla ragione umana le scelte morali che discendono esclusivamente dalla volontà divina. Dunque sarebbe un grave errore, nel nome della pace, quello di lasciare il campo alle false dottrine: «la pace e la guerra non sono che mezzi, e sono legittime solo in proporzione al vantaggio che recano alla verità». Nello scontro aperto con i gesuiti, alle cui idee ci si riferisce sempre con espressioni come «conseguenze mostruose» , «dottrina sanguinaria», «orribile e diabolica falsità», «orribili dottrine», «detestabile morale», «condannabili opinioni», lo scritto dei curati oppone il richiamo dei vangeli alla «politica» di potenza della Compagnia. Anche in questo frangente, l'eterno dissidio tra evangelismo e Chiesa istituzione appare insanabile anche se ancora nascosto dallo scontro tra le due parti, e sarà il capolavoro della politica

gesuitica quello di spostare sempre di più l'avversario sul terreno di una contrapposizione aperta alla Chiesa romana e alla sua gerarchia. Allora e solo allora le contraddizioni esploderanno, e Port-Royal rimarrà solo e in preda a dilemmi irrisolvibili per chi avrebbe voluto difendere la Chiesa da se stessa rimanendo al suo interno.

Pascal era un combattente, lo rimase fino alla fine, e pur temendo gli eccessi di uno scontro che poteva corrompere la carità, riteneva che l'impegno per la verità fosse assoluto, perché se tutto è voluto da Dio la verità coincide con la sua volontà, e che non fosse lecito alcun compromesso. In questo lo scienziato e il credente erano la stessa cosa: «E non è forse evidente che, se è un crimine turbare la pace dove regna la verità, è anche un crimine rimanere in pace quando si distrugge la verità?» (755). Ma l'ardore pascaliano, anche nei suoi eccessi, va sempre letto alla luce del monito di san Paolo: «la nostra lotta non è contro il sangue e la carne, ma contro i principati, i poteri, i dominatori di questo mondo di tenebra» (*Lettera agli Efesini*).

Forse in maggio, Pascal, sempre impegnato nella redazione dei *Factum* contro i gesuiti dei curati parigini e nelle ricerche scientifiche appena riprese con vigore, tiene a Port-Royal una conferenza di circa due ore che preannuncia la sua grande opera apologetica. L'unica testimonianza che ci rimane è quella del *Discours sur les Pensées de M Pascal*, inizialmente redatto da Filleau de la Chaise come premessa all'edizione delle *Pensées* detta di Port-Royal (1670), che non venne accettato dalla famiglia e fu pubblicato autonomamente solo nel 1672. Secondo Filleau, l'opera doveva essere totalmente incentrata sul testo sacro, sulle profezie e sui miracoli, e avere come scopo di persuadere il cuore, vale a dire la volontà, in quanto la fede riguarda un'adesione totale e non solo intellettuale dell'uomo. Di quest'opera, tanto vaga nei contenuti quanto indecifrabile nella struttura, alla morte di Pascal, osserva Filleau, non rimase che una massa di fogli, appunti, citazioni («pensieri staccati», «preziosi resti di un gran disegno», «materiale informe», «frammenti», «lacerti»), in parte predisposti seguendo un progetto, in parte semplici annotazioni

che andava meditando col trascorrere del tempo. Fedele a quanto aveva ascoltato dalla viva voce di Pascal, ma certo influenzato anche da quanto aveva poi letto di quei frammenti, egli metteva al cuore della riflessione apologetica quella distruzione dell'io («un insieme mostruoso di parti incompatibili», «un mostro incomprensibile») che era poi il nucleo teologico della concezione di Port-Royal: «Quell'amor proprio che si trova dovunque, e l'orgoglio, o almeno l'applauso interiore con cui ci si ripaga in mancanza di gloria e di ricchezza».

Dunque Pascal vuole scrivere la sua grande apologia, e non c'è chi non abbia individuato l'obiettivo, il destinatario primo di questa apologia: i libertini, gli atei, gli indifferenti, incentrandola sulla distruzione dell'io. Ma una mente così grande nelle sue costruzioni, una memoria così prodigiosa, richiedevano davvero una tale massa di appunti? E perché lasciarli in quello stato di approssimato disordine? Per le condizioni di salute? Ma nello stesso arco di tempo, quante cose non averebbe scritto, a quante ricerche matematiche e teologiche non avrebbe dato una forma compiuta. Quando, prima di allora, aveva preparato tanto a lungo appunti per stendere un'opera scientifica o polemica? O forse nella stesura era accaduto qualcosa che lo aveva costretto a indugiare? A non essere più così sicuro della direzione che intendeva seguire? O forse, e meglio, aveva sentito franare in se stesso i motivi che lo avevano spinto fin lì? A qualcuno è mai venuto in mente, tra i tanti che hanno voluto ad ogni costo *ricostruire* un libro mai scritto, che Pascal stesso aveva annotato: «Trascriverò qui i miei pensieri senza seguire un ordine, ma non forse senza un disegno. Sarà il vero ordine che denoterà sempre il mio oggetto attraverso il disordine stesso» (472)?

«Che cos'è l'io? Un uomo che si mette alla finestra per vedere i passanti, se io passo di là, posso dire che si è messo là per vedere me? No, perché egli non pensa a me in particolare; ma colui che ama qualcuno a causa della sua bellezza, lo ama? No, perché il vaiolo, che ucciderà la bellezza senza uccidere la persona, non gliela farà più amare. Ma se mi amano per la mia intelligenza, per la mia memoria, amano davvero me? No, perché posso perdere queste qualità senza perdere me stesso. Dov'è

dunque questo io, se non si trova nel corpo e neppure nell'anima? E come amare il corpo o l'anima, se non per queste qualità, che non sono ciò di cui è fatto l'io, dal momento che sono caduche? Si può amare la sostanza dell'anima di una persona in modo astratto, indipendentemente dalle sue qualità? Non è possibile e non sarebbe giusto. Non amiamo dunque mai nessuno, ma solo le sue qualità. Non prendiamoci più gioco dunque di quelli che si fanno onorare a causa di cariche e di uffici, perché non si ama nessuno se non per qualità prese a prestito» (582).

L'analisi del pensiero coinvolge tutta l'antropologia e la scienza dell'io pascaliana. L'immagine dell'osservatore alla finestra è ripresa da Descartes quando, parlando della cera che può assumere forme diverse anche se noi continuiamo a riconoscerla come cera (*solius mentis inspectio*), e dunque confermando la conoscenza intellettuale come indipendente da quella sensoriale, si serve dell'esempio per risolvere l'obiezione di chi insistesse comunque nel ricondurre la possibilità della conoscenza intellettuale al portato dei sensi: «da dove quasi concluderei che si conosce la cera per mezzo della visione degli occhi, e non per la sola ispezione dello spirito, se per caso non guardassi da una finestra degli uomini che passano nella strada, alla vista dei quali non manco di dire che vedo degli uomini, proprio come dico di vedere della cera. E, tuttavia, che vedo io da questa finestra, se non dei cappelli e dei mantelli, che potrebbero coprire degli spettri o degli uomini finti, mossi solo per mezzo di molle?» (*Meditationes*).

Un problema di conoscenza, come quello esemplificato da Descartes e ripreso nell'*Essere e il nulla* da Sartre: «Se gli animali sono delle macchine, perché l'uomo che vedo passare nella strada non potrebbe essere una di esse?», diventa sotto la penna di Pascal prima un problema più generale di attenzione, di motivazione, chi sta alla finestra mi guarda ma non mi vede, poi evolve in un problema esistenziale: cosa muove l'attenzione dell'osservatore nei confronti di qualcuno se non l'affezione? Infine viene messo a fuoco il vero problema: quello etico. Chi mi ama, e dunque mi distingue tra tanti, cosa ama in me? Una qualità fisica? Ma continuerà ad amarmi se la perdo? Una qualità morale? Ma io posso continuare a esistere anche senza qualità morali. Ma allora cosa ama in

me chi mi ama? È possibile amare senza amare qualcosa di concreto (il concetto, applicato a Dio, verrà riproposto da Feuerbach: «La necessità del soggetto riposa unicamente sulla necessità dell'attributo», *Essenza del cristianesimo*)? E se non è possibile, perché denigrare chi fa di tutto per acquisire quelle qualità che lo rendono amabile? Per giri sempre più ristretti Pascal arriva là dove risiede la sua convinzione più forte: la nullità dell'io. Perfino il sentimento più alto dell'uomo non ha un fondamento, anzi, più ci si addentra nelle motivazioni che dovrebbero spiegarlo, più esse mettono a nudo la vera radice di quel sentimento: nell'altro io amo solo me stesso.

Discours sur la religion et sur quelques autres sujets. Il buon senso, che secondo il malizioso *incipit* che Descartes mette nel suo *Discours de la méthode*, è «la chose du monde la mieux partagée», dovrebbe far riflettere gli ormai innumerevoli editori delle *Pensèes* sul fatto che del progetto apologetico, a cui Pascal avrebbe voluto lavorare negli ultimi anni di vita, non sappiamo molto, e che neppure lui, alla fine, aveva idee precise su come condurlo a termine. Ciò che sappiamo invece è che non sull'apologia, ma sui contenuti da difendere e diffondere, aveva idee lontane dalla consuetudine e forse anche da quelli che lo attorniavano. Mentre l'apologetica cercava tradizionalmente di sciogliere gli enigmi e le contraddizioni della religione, per farla apparire semplice, bella e rasserenante, lo scienziato Pascal, che in ogni indagine esigeva la conferma inattaccabile di ipotesi limpidamente definite, aveva compreso che per quella strada non si poteva arrivare alla vera religione: «Sono tutte queste contraddizioni, che più sembravano allontanarmi dalla conoscenza di una religione, che mi hanno velocemente condotto a quella vera» (383). L'astratta regolarità della natura fisica non portava da nessuna parte, se non ad altri aspetti della natura, in una prospettiva senza fine e, in fondo, senza scopo, come aveva ben argomentato e con una punta di smarrimento: «Ma per fornirgli un altro prodigio di uguale eccezionalità, esamini le cose più impercettibili, come un acaro, che pur nella piccolezza del suo corpo rivela parti incomparabilmente più piccole: zampe con giunture, e vene nelle zampe, e sangue nelle vene, e umori nel sangue, e gocce in questi

umori, e vapori nelle gocce. Ma divida ancora queste ultime cose, spinga al limite la sua capacità di pensare, e l'ultimo oggetto a cui può arrivare sia per ora quello che interessa il nostro discorso. Forse penserà che questa è la cosa più piccola della natura. Ma anche là dentro voglio che scorga un nuovo abisso. Non voglio raffigurargli solo l'universo visibile, ma l'immensità della natura racchiusa in questo minuscolo atomo. Guardi che infinità di universi, ciascuno col suo firmamento, i suoi pianeti, la sua terra, nelle stesse proporzioni del mondo visibile. E animali su questa terra, e acari nei quali ritroverà tutto ciò che ha trovato negli altri, e altri ancora nei quali ritroverà le medesime cose, incessantemente e senza tregua. Si perda in queste meraviglie stupefacenti per la loro piccolezza come le altre per la loro grandezza» (183).

L'infinità non lo attraeva, la concepiva in termini matematici, come una successione monotona, inafferrabile e insensata, di cui l'aspetto fisico non era che una replica e una larva, nel macro come nel microcosmo. La religione invece presentava discontinuità, contraddizioni, eppure proprio quelle discontinuità ne esaltavano il carattere di eccezionalità, di imprevedibilità, l'impossibilità che si trattasse di una finzione umana o una delle tante varianti del mondo naturale, troppo sconcertante, troppo poco lineare, assurda.

Per cogliere l'originalità del pensiero apologetico pascaliano basta pensare all'argomento sovrano di ogni apologetica, il mondo concepito come meccanismo perfetto, con quello che ne consegue: «Quando si vive nell'ordine, si è buoni genitori, buoni amici, buoni cittadini; si hanno solo sentimenti appropriati. Si fanno le cose giuste nel momento giusto. Non c'è disgrazia peggiore che smarrire la traccia di questi doveri e vivere nella confusione. Noi dobbiamo essere l'immagine dell'armonia dell'Universo, la cui esistenza e la cui bellezza dipendono dalle più esatte proporzioni. Togliete l'ordine dal mondo non resterà che uno spaventoso caos: lasciate l'uomo senza altra guida che i capricci e le passioni, non ci sarà più legame tra la sua mente e il suo cuore. Tutto è perduto quando si prova in se stessi la sventura dell'anarchia, le idee si confondono, l'immaginazione s'illude, la coscienza s'inganna, la ragione si oscura, l'anima diventa la

sede del turbamento e della confusione» (Louis Antoine Caraccioli, *Les derniers adieux de la maréchale de ... à ses enfants*).

Il gesto di orrore con cui Pascal distoglie lo sguardo dalla natura, lui, il grande scienziato, è comprensibile solo se lo si paragona all'argomento principe dell'apologetica di François de Sales: «Considerate una bella notte molto serena, e pensate com'è bello vedere il cielo con la sua moltitudine e varietà di stelle. Ora aggiungete a questa bellezza quella di una bella giornata così che la luminosità del sole non impedisca la nitida vista delle stelle e della luna; poi abbiate il coraggio di ammettere che tutta questa bellezza sommata, a confronto con quella del Paradiso è niente» (*Introduction à la vie dèvote*). Nella prosa pacata ed elegante del santo riverbera, come nella metafisica neoplatonica della luce di Grossatesta, l'ammirazione per lo splendore del creato, che nel suo semplice esistere indica infallibilmente la provvidenza divina: «Dio, dunque, volendo rendere buone e belle tutte le cose, ha ridotto la loro moltitudine e varietà in una perfetta unità e, per così dire, le ha come sistemate secondo un ordine di tipo monarchico» (*Traité de l'amour de Dieu*).

Anche Pascal alza lo sguardo verso il cielo notturno ma osservando «l'univers muet» (184) da una parte e la realtà minuta sotto i suoi passi, si sentiva come nel collo di una clessidra, stretto tra due mondi, due abissi insondabili, irraggiungibili, e avvertiva fino allo stremo il dolore per un abbandono senza rimedio: «Quanti regni c'ignorano!» (39). Non avrebbe mai potuto essere appagato da una contemplazione estetica, l'infinità che lo accerchiava, ne era sicuro, non aveva alcun riguardo per lui, anzi lo escludeva e la sua stessa esistenza gli appariva un caso fortuito, trascurabile: «Quando considero la breve durata della mia vita, assorbita dall'eternità che la precede e da quella che la segue [...] il piccolo spazio che occupo e che vedo, inabissato nell'infinita immensità di spazi che ignoro e che mi ignorano, mi spavento e mi stupisco di vedermi qui piuttosto che là, perché non c'è motivo che sia qui piuttosto che là, ora piuttosto che un tempo» (64). La fugacità e l'assoluta contingenza della vita impedivano ogni conforto o facile riconciliazione: «Sento che potrei non essere esistito, l'io infatti coincide con il mio pensiero, dunque io

che penso non sarei esistito se mia madre fosse stata uccisa prima di mettermi al mondo; dunque non sono un essere necessario» (125). Per questo la sua apologia avrebbe capovolto i termini, avrebbe fatto appello alla ribellione che una condizione così tragica esigeva come unica possibilità di salvezza, e ha colto nel segno Vincent Carraud, chiamando una simile attitudine: «thérapeutique de l'*effroi*» (*Pascal et la philosphie*).

Quello che colpisce è l'estrema concretezza del ragionamento pascaliano, la sua misura claustrofobica, la fisicità dello smarrimento: «Vedendo l'accecamento e la miseria dell'uomo, osservando come tutto l'universo sia muto e l'uomo senza luce, abbandonato a se stesso e quasi smarrito in questo angolo dell'universo, senza conoscere chi ve lo ha messo, cosa ci deve fare, che ne sarà di lui con la morte, incapace di ogni conoscenza, mi afferra la paura, come un uomo che fosse stato portato nel sonno su un'isola deserta e terribile e si svegliasse senza sapere dove si trova e senza poterne uscire. E mi stupisco che non ci si disperi in una condizione così miserabile. Attorno a me vedo altre persone di una simile natura. Chiedo loro se sono meglio istruite di me. Mi rispondono di no; e in effetti questi uomini abbandonati e miserabili, dopo essersi guardati attorno e aver scorto qualche oggetto gradevole, vi si sono affidati e aggrappati. Per quanto mi riguarda, non mi sono aggrappato a niente, e riflettendo su come sia probabile che ci siano altre cose oltre a quelle che vedo, mi sono messo a cercare se Dio non avesse lasciato qualche traccia di sé» (184).

E là dove Baudelaire per esprimere un sentimento simile di desolazione sceglie l'immagine delle rovine (*Symptômes de Ruine*), egli sceglie l'isola, l'angolo remoto e abbandonato. Ma entrambi avvertono questa solitudine ontologica, che assume a tratti il carattere di una vera e propria patologia dell'anima, e in Pascal l'uomo appare come un senza natura, una realtà priva di consistenza: «Ma alla fine, cos'è un uomo nella natura? Un nulla davanti all'infinito, un tutto davanti al nulla, qualcosa di mezzo tra il nulla e il tutto, infinitamente lontano dal comprendere gli estremi. Il fine e il principio delle cose gli sono inesorabilmente nascosti da un segreto impenetrabile» (185), espressione che ricorda quella di

Montaigne: «ma infine è un uomo: che cosa c'è di più caduco, di più miserabile e di più insignificante?» (*Essais*).

Non cessa di stupire che all'origine della modernità uno scienziato abbia visto con tanta perspicacia le conseguenze della scienza: se il mondo è retto da leggi fisiche, e solo da queste, *allora* non c'è speranza, né felicità possibile. La sua era la riformulazione del «bel rischio» di Platone e di uno straordinario pensiero di Epicuro: «Era meglio infatti credere ai miti sugli dèi piuttosto che essere schiavi del destino dei fisici: quelli infatti suggerivano la speranza di placare gli dèi per mezzo degli onori, questo invece ha implacabile necessità» (*Epistula ad Menoeceum*). Tre secoli dopo Miguel de Unamuno avrebbe ammesso: «Come Pascal, non comprendo chi asserisce che non gli importa nulla di questo problema» (*Il sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*).

Il pensiero 397. Al di là delle ipotesi sulla data della sua composizione e sul posto che avrebbe occupato nella sua apologia, il pensiero 397 fu concepito da Pascal in relazione ai suoi studi sul calcolo delle probabilità, a contatto con il gioco d'azzardo: l'amico Milton, la cerchia del duca di Roannez, e non si scommetteva forse anche nei due edifici contigui alla sua abitazione in rue des Francs-Bourgeois, dove si giocava al *jeu de paume*? Come sempre, prese un argomento abbastanza comune, la scommessa sull'immortalità dell'anima, e lo adattò all'esistenza di Dio. I timorati e timorosi se ne scandalizzarono, anni dopo l'abate di Villars parlò di un'idea «puerile», più capace di far ridere che di persuadere, ma anche di un «linguaggio terribile»: come si poteva ridurre il problema dell'esistenza di Dio a una volgare e immorale scommessa a testa e croce? E invece si poteva. Pascal dovette pensarci a lungo, perché teneva il foglio su cui l'aveva scritto piegato come se l'avesse portato in una tasca dell'abito. Mai si era avvicinato così spericolatamente alla riflessione teoretica, rifiutando in un solo colpo l'intera tradizione metafisica da Aristotele a Descartes, e da scienziato capì, molto prima di Kant, che non esistevano e non avrebbero mai potuto esistere *dimostrazioni* dell'esistenza di Dio. Ma

poi, a cosa sarebbe servito *sapere* che Dio esiste: «Che nessuno pensi di giungere a questa luce vera e perfetta conoscenza, o vita di Cristo, con molte domande, per sentito dire, col leggere o studiare, con alta arte e scienza o con elevata ragione naturale» (*Teologia tedesca*) ? La sua concezione dell'uomo era molto più complessa, l'uomo è spinto da bisogni, desideri, e la volontà si determina non in base a ciò che appare *vero* ma a ciò che l'attira, che le sembra più conveniente.

«O Dio esiste o Dio non esiste; ma da che parte staremo?».

L'uomo si trova davanti all'esistenza di Dio come davanti a un *coup des dès*, ma mentre nella visione di Mallarmé il colpo di dadi sarà metafora di un atto puramente fortuito, per Pascal esso comportava considerazioni logiche assolutamente vincolanti.

La singola *chance* in un gioco d'azzardo è del tutto imprevedibile, pena non essere quello che è, del tutto incontrollabile per definizione dalla ragione, una specie di dono, l'atto gratuito della sorte (in questo, così simile alla grazia!). L'estraneità della ragione rispetto al fatto che la pallina della roulette si fermi sul rosso o sul nero è evidente, ma è altrettanto evidente che la pallina, una volta lanciata, *dovrà* fermarsi sul rosso o sul nero. Dopo aver risolto nel *Traité du triangle arithmétique* del 1654 il difficile problema matematico della ripartizione della posta sul tavolo da gioco, quando un giocatore lo abbandona in un determinato momento della partita, Pascal si cimentava adesso con l'azzardo puro. E ancora una volta assumeva lo scacco della ragione come base per un ragionamento che doveva sembrargli (e in qualche misura lo era) invincibile.

L'unica obiezione al suo ragionamento che Pascal accetta preliminarmente riguarda la necessità o meno per il giocatore di giocare. In condizioni normali il giocatore non ha alcuna necessità di giocare, ma nella vita l'esistenza di Dio o la sua non esistenza sono elementi da cui non si può prescindere. Pascal non sta parlando di un Dio qualsiasi, di un'ipotesi metafisica, ma del Dio di Abramo e di Isacco, del Dio che richiede un comportamento, una decisione in merito a ciò che minaccia o promette, un Dio che propone un'alleanza che l'uomo può accettare o respingere, ma davanti alla quale non può rimanere indifferente: l'in-

differenza è possibile sotto il profilo teorico, e in questo caso assume la forma della sospensione del giudizio, ma rispetto a un imperativo, a un comportamento, a una qualsiasi modalità della prassi, o ci si conforma al modello, a ciò che viene chiesto o imposto, o non ci si conforma, e anche la presunta neutralità è una scelta precisa, una responsabilità determinata che assumiamo rispetto all'alternativa. Forse Pascal aveva riflettuto sull'ingegnoso ma scorretto argomento in base al quale Descartes suggeriva, almeno in via provvisoria, di tenere una via mediana rispetto agli estremi, proprio come forma di *epoché*, in attesa di una chiarificazione definitiva dei termini del problema, lo stesso di Pascal, se Dio esista o no. E ne aveva colto tutta la debolezza logica, perché qualsiasi scelta moderata, mediana appunto, si contrappone *in quanto tale* alle scelte radicali, finendo così per perdere la sua impossibile equidistanza, implicando un sì o un no, senza alcuna scappatoia: se il cuore del messaggio evangelico consiste nell'amare il prossimo, e se amare significa determinati comportamenti, o amo o non amo. *Tertium non datur*. Dunque l'uomo *deve* scegliere.

Ma se nella scelta la ragione è inutile, cosa muoverà la *volontà*? Qui Pascal abbandonava il calcolo delle probabilità, una su due, misera frazione di numeri anonimi, meschino imbarazzo di chi tenta la sorte. Quasi stizzosamente ribatte a chi osserva che per quanto una posta sia grande la sua vincita è incerta mentre quanto si rischia è certo, che non è affatto vero, le certezze sono solo due, quella di vincere e quella di perdere, perfettamente alla pari, per andare al cuore del problema: chi gioca non pensa a ciò che può perdere, altrimenti non giocherebbe, ma a ciò che può vincere, e in effetti, pensando a qualsiasi gioco d'azzardo, sono proprio le combinazioni dove la possibilità di perdere è più alta, quelle che attirano il giocatore. In questo caso, la posta da impegnare è la propria vita, posta importante, unica, ma limitata, mentre la posta da guadagnare è la beatitudine eterna, non solo, ma, opportunità che non si dà al tavolo da gioco, la proporzione tra ciò che rischio di perdere e ciò che rischio di vincere è perfettamente in equilibrio, e poi «se vincete, vincete tutto, ma se perdete, non perdete niente».

Perché la vita è un bene che perderemo comunque, che non ci appartiene se non per un tempo limitato, qualcosa di così vicino al nulla da non distinguersi da esso.

Sarebbe come se al tavolo da gioco, costretto a giocare, potessi scommettere sul rosso o sul nero, sapendo che se punto sul nero vinco una cifra smisurata. Chi sarebbe così pazzo da non giocare? L'argomentazione, particolarmente ardita, converge alla perfezione con tutto l'atteggiamento pascaliano: la fede in un Dio salvatore è l'unica possibilità che ci rimane, una scialuppa di salvataggio («siete già imbarcati») il cui rifiuto (ma in nome di cosa?) porta esclusivamente alla condanna, al naufragio.

Je suis embarquée dans la vie sans mon consentement. L'espressione pascaliana sembra trasmigrare come un improvviso moto di serietà nelle scapigliate epistole di Madame de Sévigné, portandovi un accento di mestizia, una nostalgia appena accennata per ciò che si è perduto e non farà ritorno, qualcosa che assomiglia all'innocenza che precede la vita stessa e da cui la vita sgorga sciaguratamente: «Mi trovo ingabbiata in qualcosa d'angusto; sono imbarcata nella vita senza aver dato il mio consenso [...] trovo così orribile la morte, che odio la vita più perché mi ci porta, che per le spine di cui è cosparsa [...] ma se mi avessero chiesto un parere, mi sarebbe piaciuto morire tra le braccia della mia nutrice» (*Correspondance*).

Che alle soglie della modernità uno dei maggiori scienziati europei guardasse con una tale sfiducia alle capacità della ragione, senza alcuna traccia dell'ottimismo cartesiano o tomista, non può essere attribuito semplicemente a una forma di cieca e puerile religiosità. Né basta il riferimento a un agostinismo esasperato come quello di Port-Royal, ché al contrario in Agostino la ragione appare come un incessante strumento di rielaborazione dei dati della fede. No, qui c'è una intuizione calata nel pieno del divenire storico, una specie di terrore lucido davanti a una realtà compresa fino in fondo, al punto che, non sfuggendogli la divaricazione tra scommettere su Dio nel nome della ragione senza però un'adesione convinta a questa scelta, e rifiutarsi di scommettere, non esita a sollecitare una scelta priva di empatia, di calore o entusiasmo, non solo perché sicuro della necessità della scelta, ma disprezzandone

i motivi puramente psicologici («Naturalmente ciò vi farà credere e vi abbrutirà»), perché la *macchina* umana si piega in tutte le direzioni, e non è dunque un problema costringerla a piegarsi in quella giusta, l'unica giusta. La ragione sconfitta trova ragionevole cedere all'*interesse*.

«Diremo dunque che, essendo nella verità, è necessario – essere nella fede – (nel senso che, necessariamente, o amo o non amo); ma non diremo che nella verità è necessario – avere fede –» (Emanuele Severino, *Studi di filosofia della prassi*).

Ma non va sottovalutato neppure il fugace cenno a se stesso con cui si chiude il pensiero: «Se questo discorso vi piace e vi convince, sappiate che chi lo fa è un uomo che si è messo in ginocchio prima e dopo, per pregare questo essere infinito e senza parti al quale sottomette tutto il proprio essere». Mettersi in ginocchio non era da Pascal, eppure a un certo punto gli era sembrata l'unica soluzione, lui che prima della notte del memoriale soffriva di una convinzione troppo debole che attribuiva alla mancanza della grazia, si era messo in ginocchio, fede o non fede, sentimento o non sentimento, perché quell'abbandono era tutto ciò che gli restava e piegarsi nel corpo non era diverso dal piegarsi nella mente: «Per essere esauditi da Dio bisogna che l'esteriorità sia congiunta all'interiorità, cioè che ci si metta in ginocchio, si preghi con le labbra, ecc., così che l'uomo orgoglioso che non ha voluto sottomettersi a Dio, sia ora sottomesso alla creatura. Attendere soccorso dall'esteriorità significa essere superstiziosi; non volerlo unire all'interiorità significa essere superbi».

Pascal avvertiva, perché era il suo tormento quotidiano, la ricerca di Dio, la disperazione di stare davanti al *deus absconditus* («Guardo da ogni parte e dovunque non vedo che oscurità»), l'impotenza davanti all'enigma. Non capiva l'indifferenza, si indignava che gli uomini potessero affannarsi per cose di poco conto, trascurando il loro destino, e questo gli sembrava un «incantesimo incomprensibile» oppure «una maschera», «una mostruosità». L'urgenza di quella domanda la cui risposta investe «la nostra integralità», era incompatibile con la distrazione, l'indifferenza, l'insofferenza per simili discorsi. Pressato dall'infinito, che in lui ha sempre un connotato claustrofobico, posto davanti all'eternità,

comunque, perché anche la condizione della morte gli appariva espressione dell'eternità, intesa come condizione irrevocabile, l'interrogazione religiosa prendeva la forma di un grido, qualcosa in cui si manifestava una tensione che non era solo intellettuale o psicologica: Pascal pensava con il corpo, sentiva con il corpo, mentre lasciava alla mente i suoi complicati, portentosi giocattoli matematici. Il suo modello, come poi per Tolstoj, era la gente semplice, quella che afferrava in modo irriflesso l'importanza della religione, al punto da non porsi dubbi, da accettarla come condizione plausibile della vita. Ma sapeva che questa semplicità gli era preclusa, e stava per essere preclusa a un'epoca intera, a un'intera civiltà. Intuiva che la ragione scientifica e una società in cui la storia si sostituiva alla natura, stavano per elaborare un sistema in cui non c'era posto per Dio, perché ogni bisogno sarebbe stato soddisfatto a patto di impegnarsi nella lotta per questo soddisfacimento come unico motivo dell'esistenza. La morale gesuitica gli appariva intollerabile proprio perché assecondava questa logica, la faceva rientrare senza sforzo nei canoni alterati di una religione puramente formale, una sorta di codice di comportamento, pronto ad assolvere ogni deviazione, purché all'interno di un gioco in cui il baro e l'onesto non esprimessero dubbi sulla necessità delle regole.

Proprio in giugno, in apparente contrasto con il rifiuto di quell'«applauso interiore» di cui parlava Filleau, Pascal lanciava una sfida al mondo scientifico. Sui motivi e sulle modalità di questa sfida si è scritto molto e in parte almeno riguardano solo la storia della scienza ma, a un esame più attento, rivelano una curiosa connessione con il progetto apologetico e con Port-Royal. La vicenda si snoda, attraverso una quantità di lettere, circolari e documenti vari, tra la fine di giugno e il 10 ottobre, data alla quale Pascal pubblica in francese e in latino l'*Histoire de la Roulette*, una ricapitolazione della contrastata vicenda e del suo epilogo, a cui seguirà in dicembre un'appendice. Dopo il 1654, l'anno della folgorazione registrata nel *Mémorial*, che chiudeva un'intensissima stagione di lavori scientifici culminata nel *Traité du triangle arithmétique*, Pascal si era effettivamente estraniato dalla ricerca. Nella primavera del 1658, come attesta lo scambio di lettere con Sluse, gli interessi scientifici

erano riaffiorati, e nel corso di una notte tormentata da un violento mal di denti (tutta la vita di Pascal è segnata da repentini quanto sconvolgenti mutamenti, a riprova di un carattere passionale e inquieto, molto distante dalla impassibile freddezza di un Descartes), aveva concepito e, almeno parzialmente, risolto alcuni problemi riguardanti la *roulette*.

Quasi sessant'anni erano trascorsi da quando Galilei aveva per primo definito la curva tracciata da un punto posto su una circonferenza che si muove lungo un piano. Poco dopo, nel 1628, Mersenne, che si era applicato allo studio di questo problema, l'aveva comunicato a Roberval, amico del padre di Pascal e del giovane Blaise, di cui aveva conosciuto le precoci e straordinarie doti matematiche. Roberval, matematico a sua volta geniale quanto enigmatico e suscettibile, vi si era applicato con successo. Negli anni quaranta, quella che ormai veniva chiamata *cicloide*, nome dato alla curva da Mersenne e su cui per un breve periodo lavorò anche Descartes, divenne oggetto di riflessione da parte di grandi matematici italiani, da Torricelli a Cavalieri e Ricci, innescando fatalmente una *querelle* sulla priorità delle scoperte che si andavano accumulando. Pascal, certamente al corrente dello stato della questione, anche se influenzato dall'amico Roberval per quanto riguardava la preminenza degli studi francesi rispetto a quelli italiani, decide dunque di indire un concorso pubblico, con l'aiuto di Carcavy, segretario e referente ufficiale, dietro il quale lo stesso Pascal si nascondeva con lo pseudonimo di Amos Dettonville, così avrebbe firmato le lettere apparse tra il dicembre 1658 e il febbraio 1659 in cui riassumeva le sue scoperte relative alla *roulette*.

Perché ancora uno pseudonimo? In realtà Amos Dettonville è l'anagramma di Louis de Montalte, nome con cui nel 1657 Pascal aveva firmato l'edizione completa delle *Provinciales*. Ma non basta, saranno le *Pensées* a fornire un ulteriore anagramma, Salomon de Tultie, come probabile pseudonimo con cui firmare la grande apologia. L'uso dello pseudonimo in Pascal, comprensibile al tempo delle *Provinciales*, quando l'anonimo autore veniva ricercato dalla polizia, appare molto meno giustificato in occasione di un concorso pubblico in cui, alla fine, avrebbe comunque dovuto rivelare la propria identità. Un'altra stranezza del concorso, procedimento per altro diffuso nel mondo scientifico,

risiede nel fatto che quello indetto da Pascal prevedeva un premio piuttosto alto, 600 lire, l'equivalente dell'affitto annuale di una bella casa nel centro di Parigi. Ma perché Pascal, nel bel mezzo degli scritti contro i casuisti e in prossimità dello scontro tra la Corte e Port-Royal, dopo una lunga rinuncia volontaria agli studi scientifici, ritenuti inutili se non dannosi per la salvezza, tornava a gettarsi in un'impresa a cui, oltretutto, voleva dare il massimo risalto? Vi sono dei particolari che, secondo qualche studioso, farebbero pensare a una precisa intenzione di Port-Royal, o almeno dei suoi principali strateghi, di spingere Pascal a dare di nuovo prova del suo valore in campo scientifico, proprio in vista della progettata apologia che ne avrebbe ricavato importanza e credibilità. Come dire: è un grande scienziato che parla della fede, non un *savant* qualsiasi. Ma è un argomento accettabile? E come si concilia con l'uso di pseudonimi? Carcavy era legato a Port-Royal, inoltre era l'intendente del duca di Liancourt, dalle cui vicende era partito l'attacco più recente dei nemici di Port-Royal. Ma questo può essere l'indizio di un coinvolgimento di Pascal in una strategia più vasta? Comunque si esamini la questione, l'avvio della sfida di Pascal nel giugno del 1658 rimane avvolto nell'ambiguità: o si ammette che egli rinunci ai propositi solennemente presi all'epoca del *Mémorial*, e rafforzati dal miracolo della santa spina, sollecitato da Port-Royal, oppure si legge nella sfida un semplice sussulto del suo genio creativo e di quel bisogno impellente di un *divertissement* che altrove biasimava. Rimane da chiarire perché l'uso dello pseudonimo se, come sembra di capire dalla *Vita* della sorella Gilberte, fu il duca di Roannez a spingerlo in quella direzione come supporto all'apologia («questa persona concepì sull'invenzione un progetto che riguardava solo la gloria di Dio»), e forse rimarrebbe da chiarire anche in che senso una sfida su un tema scientifico rilevante potesse dare lustro a Pascal: non aveva già dato prove sufficienti del suo valore?

Le prime due lettere circolari fissano i termini del concorso a partire dalla definizione di cicloide quale appare nelle *Opera geometrica*, postume, di Torricelli.

Ai primi di giugno, Pascal torna in aiuto ai curati parigini, componendo il quinto *Factum*, che uscirà di lì a poco. Dopo che in quelli precedenti, i curati avevano affrontato di nuovo i vari elementi inaccettabili della *Apologie*, in queste pagine Pascal opera una delle diversioni in cui era particolarmente abile, come aveva dimostrato nelle *Provinciales*, che consisteva nel mostrare come le tesi della Compagnia favorissero quelle degli eretici, i calvinisti, i quali cercavano di trarre profitto dall'assurdità della casuistica per giustificare il proprio allontanamento dalla Chiesa. Ma l'astuzia tattica di Pascal, il quale concedeva ai gesuiti il vantaggio rispetto ai calvinisti di non aver abbandonato la Chiesa (!), consisteva nel ricondurre gli uni e gli altri all'abbandono della tradizione, fatto ancora più grave per i gesuiti, in quanto dava appiglio ai calvinisti per giustificarsi di avere fatto altrettanto. Il momento sembra favorevole ai giansenisti, perché sia il re che il primo ministro Fouquet, ma perfino padre Annat, confessore del re e massimo esponente del partito gesuitico, abbandonano la causa dell'*Apologie*, non hanno cambiato idea, ma capiscono, al contrario di molti, che la posizione non è difendibile. Progressivamente, anche altri padri prendono le distanze dal libro, mentre circola voce che il cardinale di Retz si trovi in incognito a Port-Royal. Godefroi Hermant, massimo storico giansenista, commenta acutamente che mancava: «questo falso rumore per esporre il monastero alla persecuzione che ha sofferto da allora; perché questo legame, vero o falso, con lo sventurato cardinale era allora il più grande e irrimediabile di tutti i crimini» (*Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du XVII*[e] *siècle*).

Un protettore pericoloso. Su tutta la carriera di Jean-François Paul de Gondi, futuro cardinale di Retz, incombe l'accusa di essere giansenista, e i suoi numerosi avversari non perderanno occasione per mettere i papi in guardia dalla sua pericolosa famigliarità con i presunti eretici. Lui, allievo di Saint Vincent de Paul, inebriato dai grandi modelli di Plutarco (*je suivis ma pointe*), temerario, guascone, machiavellico e ingenuo, critico feroce di Richelieu, che però ammira, e di Mazzarino, che detesta, ai quali sogna di succedere, quasi non si accorge della conventicola di Port-Royal, abissalmente lontana dai campi di gloria su cui abitualmente manovra

ma, astutamente, se ne serve. Stretto tra la Corte, a cui Port-Royal dà sui nervi per l'ascetismo giacobino (Richelieu, Mazzarino e Luigi XIV sembra che a volte si sentano al cospetto, con inorridita veggenza, della testa della principessa di Lamballe che passa, infilata su una picca, sotto le finestre di Maria Antonietta, e per allontanarne l'incubo infieriscano sui fantasmi di un futuro ancora bambino), e le mille cautele e ripensamenti di Roma, preoccupata dalla politica del re certo più che dall'agostinismo ostinato di un convento di suore, Retz capì che quell'innocuo manipolo di religiose e di *solitaires*, era un elemento da giocare con spregiudicato cinismo. Conosceva il peso che la Corte e Roma davano a una pedina altrimenti priva di qualsiasi valore; ma come nel gioco degli scacchi, quasi per tacito accordo, i due giocatori decidono a un certo punto di accendere una furibonda battaglia per una *casa*, caricandola di un'importanza strategica che risiede tutta e solo in quella decisione, così accadde per Port-Royal, anzi fu lui ad esagerare quell'importanza ad arte, suggerendo, in una lettera del 26 ottobre 1651, al suo emissario romano, l'abate Charrier: «Mettete in giro la voce, con accortezza, e senza che sembri venire da voi, che i giansenisti hanno una grande paura che il coadiutore [Retz stesso] diventi cardinale, perché sanno benissimo che questa carica lo legherà indissolubilmente agli interessi della Corte romana, e che attendono con impazienza il fallimento di questa faccenda, pensando che il coadiutore, incollerito per il rifiuto e costretto dalle circostanze a farsi valere in un altro modo, si getterà a corpo morto dalla loro parte che in Francia *è molto potente* e che sarà meravigliosamente rafforzata dall'accordo che in questo caso essi sperano avere con lui».

Al di là dei raggiri, dei doppi e tripli giochi, delle innumerevoli maschere che Retz indossa e toglie fino alla morte, quello che importa è che Port-Royal, al centro del quale c'è l'assoluta dedizione alla verità e alla sincerità, diventa uno strumento della lotta politica, e non lo diventa *nonostante* la sua trasparente coerenza, ma *proprio per questo*. Retz, a cui le sottigliezze teologiche erano sì indifferenti ma che pure le conosceva bene, era stato dottore in Sorbona e leggeva l'antico testamento in ebraico, intuiva che tra l'appoggio di una potente consorteria, come quella dei gesuiti, perfettamente integrata nel potere politico e in quello

religioso, ormai ostile, e la minaccia di mettersi a capo di una ristrettissima comunità di intransigenti, la seconda alternativa era più credibile per lui, antico *frondeur*, e in fondo spaventava maggiormente sia la Corte parigina che quella romana. E sempre all'abate Charrier, scrive in un'altra occasione, che è nell'interesse del papa «*non accendere un fuoco in Francia che sarebbe difficile spegnere e che alla fine potrebbe appiccarsi con maggior pericolo alla Corte di Roma*». Nell'ultima, grandiosa e barocca lettera che l'impaziente coadiutore scrive al fedele abate, nell'estremo tentativo di minacciare una rivolta giansenista e al tempo stesso assicurare Roma della sua *attuale* estraneità al movimento, egli invoca per sé la missione di ricomporre la frattura, ergendosi al di sopra delle parti se, *e solo se*, diventerà cardinale di Parigi. Due giorni dopo averla scritta, il 18 febbraio 1652, riceve la tanto bramata investitura. La lettera non arriverà mai a destinazione, perché non ce n'è più bisogno, o forse anche perché a qualcuno fa comodo tenerla come un'arma puntata contro di lui, che al contrario, nella foga del momento ne mostra trionfante una copia agli amici giansenisti come prova della sua buona fede!

Ma il nuovo cardinale da questo momento ha solo da temere dalla vicinanza scomoda di quella *très puissante cabale*. Lascia sperare loro di proteggerli, e in qualche modo lo farà anche, ma sempre attento a non schierarsi apertamente, mandando avanti i suoi coadiutori. Fatto il primo passo, la berretta cardinalizia, Retz si appresta a fare il secondo, eliminare Mazzarino, che però è più veloce di lui e il 19 dicembre 1652 lo fa arrestare. Retz appartiene alla schiera dei congiurati d'elezione, da Bruto a Mazzini, il suo elemento è la lotta, ora segreta ora palese, *contro* il potere, ma al potere è destinato a non arrivare mai e il carcere lo soffoca, ne immiserisce le velleità, oltre che le possibilità di tramare. In fondo Retz è e rimane un romantico, mosso da una fanciullesca aspirazione al gesto clamoroso, non a caso sotto la sua penna ricorre tanto spesso il termine *teatro*, un eroe di Corneille che ama la gloria per se stessa, e se non disdegna affatto le astuzie della diplomazia e qualche scelleratezza, a volte eccede anche in questo, si perde in un labirinto di sottigliezze che soddisfano il suo spirito di avventura, anche intellettuale, ma che sono poca cosa rispetto alla efficace brutalità del potere vero. Mazzarino, che

non è mai stato un congiurato, che è nato e cresciuto alla scuola del potere, *l'italiano*, come viene chiamato con un evidente riferimento alle doti di doppiezza e dissimulazione che sembrano crescere rigogliosamente soprattutto al di qua delle Alpi, sa meglio di lui come si conducono le guerre: accetta di far propria la crociata antigiansenista, e anche a lui non interessano affatto le questioni teologiche, appoggiando la bolla di Innocenzo X, e al tempo stesso facendogli credere che sono proprio i giansenisti ad aver finanziato Retz e le sue mene sovversive.

Il 21 marzo 1654 muore l'arcivescovo di Parigi, lo zio paterno di Retz. L'imbarazzo di tutti è evidente: i giansenisti acclamano Retz arcivescovo, gli chiedono di sospendere, dalla sua prigione, tutte le funzioni religiose della città, una specie di serrata religiosa. Il papa, che dal ridimensionamento di Mazzarino ha tutto da guadagnare, sembra non essere contrario. Ma Retz è incerto. Il barricadiero Retz non ha la forza di un Saint-Cyran in prigione, perché nessuna idea morale lo guida e sa di essere in balia del suo nemico. Ama il bel gesto, anche pericoloso, ma da libero. La morte del topo probabilmente lo spaventa, diventa prudente, media, contratta: potrebbe rinunciare a Parigi in cambio di ricche rendite ecclesiastiche: sette abbazie, 120.000 lire di rendita. La sorveglianza stranamente si allenta, l'8 agosto 1654 può *tranquillamente* fuggire, Mazzarino, l'italiano, sa bene quanto nuoccia a un eroe la fuga, soprattutto dopo tante incertezze e una mezza abiura in odore di simonia.

Inizia così il lungo e infruttuoso peregrinare di Retz per l'Europa e quella che verrà chiamata *Fronda ecclesiastica*. La morte di Innocenzo X nel 1655 e la elezione di Alessandro VII cambiano anche il quadro complessivo dentro il quale d'ora in poi sia Port-Royal che Retz si troveranno ad agire. Mazzarino, che dopo la fuga di Retz gioca il tutto per tutto sull'accusa di giansenismo al cardinale, conoscendo l'avversione del nuovo papa (era stato lui, il cardinale Fabio Chigi, a convincere Innocenzo X a condannare le cinque proposizioni per la dottrina e più ancora per l'ostinazione dei giansenisti), lascia mano libera anche in Francia ai loro nemici. Il 16 ottobre 1656 il nuovo papa conferma con una bolla il decreto del predecessore. Retz tenta una mezza prova di forza facendo nominare Singlin, dai suoi vicari a Parigi, superiore di Port-Royal. Ma è

in questo lasso di tempo, mentre infuria la guerra delle *Provinciales*, che Port-Royal e Retz capiscono che i loro interessi sono del tutto divergenti, i rapporti si raffreddano e quando nel 1659 i suoi vicari accettano la versione giansenista della distinzione tra diritto e fatto nella firma del Formulario, Retz tace, ma è ben contento quando questi, sollecitati da molti che vedono profilarsi un grave imbarazzo per il cardinale, ritirano il provvedimento.

Mazzarino ha messo l'avversario con le spalle al muro, comunque si muoverà, avvicinandosi o allontanandosi da Port-Royal, perderà posizioni, e Retz lo capisce così bene che, per un istante, sembra voler riprendere l'iniziativa, sfoderando di nuovo i toni minacciosi che gli sono più consueti. Ma Mazzarino, capovolgendo le regole del gioco, gli dà scacco matto: muore il 9 marzo 1661. Lascia in eredità al nuovo padrone assoluto della Francia, Luigi XIV, la consegna di un odio mortale per Port-Royal *e* per Retz, di cui il giovane sovrano non dimentica e tantomeno perdona il comportamento al tempo della Fronda. Un dispaccio riservato del 15 agosto 1661, riassume per il re la situazione: Retz, che da sei anni si trova in esilio, ha scritto al papa per pregarlo di far sì che possa tornare al suo arcivescovado, in cambio promette di *disperdere* i giansenisti (ma in una lettera alla regina promette, di «*sterminarli, se si decide ad agire di concerto con lui per perseguitarli*»). Retz ha capito che la lunga guerra è terminata e l'unica cosa che gli resta da fare è trattare una resa onorevole, scaricando su Mazzarino ormai morto ogni incomprensione con la corona. Da qui le lettere alla regina madre e al re, la rinuncia senza condizioni al vescovado di Parigi. Il re accetta e lo ricompensa con la ricca abbazia di Saint-Denis e l'ingiunzione di non muoversi dai suoi possedimenti di Commercy fino all'insediamento del nuovo vescovo, monsignor Marca, che muore improvvisamente il 9 giugno 1662, con imprevidente gioia da parte dei giansenisti, a cui succederà quel Péréfixe che, per debolezza o convinzione, avvierà la drammatica persecuzione di Port-Royal.

L'ultimo espediente dei gesuiti consiste nel pretendere che la Facoltà, insieme all'*Apologie*, condanni anche le *Provinciales*. La mossa si dimostrerà astuta, perché, implicando la violazione della legge francese,

che non permetteva di ricevere sul territorio nazionale sentenze emesse dall'Inquisizione, e le *Provinciales* erano state condannate proprio dall'Inquisizione, ma essendo al tempo stesso le due condanne ormai legate una all'altra, il ritardo della prima comporterà anche il ritardo della seconda. Ma il furore con cui le due parti si affrontano, facendo di ogni minimo cavillo una questione di vita e di morte, è reso bene dalle parole di Arnauld dette a un gesuita in visita «gli dissi che se i signori di Port-Royal avessero sostenuto la grazia sufficiente, i gesuiti avrebbero sostenuto la grazia efficace». Come a dire che ormai la contrapposizione era tale che le idee sostenute da ciascuna parte avrebbero potuto tranquillamente scambiarsi senza che l'ostilità venisse meno.

Dunque all'inizio dell'estate Pascal, ancora partecipe di quella che si può considerare un'appendice alla polemica delle *Provinciales* e già proiettato nella nuova impresa di un'apologetica dai tratti sicuramente inusuali, trova il tempo per tornare agli studi matematici. Quello che colpisce è ciò che accomuna queste attività così diverse, come se fossero strade tracciate in un deserto, piste appena accennate: lo spirito polemico, per non dire bellicoso, come si vedrà meglio nella evoluzione della sfida concernente la *roulette*, il bisogno quasi fisico di colpire un avversario o di cimentarsi, di ingaggiare la lotta.

Pascal, spirito ribelle a cui la sorte impedì di scrivere un'apologia che sarebbe stata brillante, originale, ma forse troppo angusta per la forza del suo pensiero e del suo carattere.

Meglio le rovine, di qualcosa che non è mai esistito. Pascal costruttore di rovine, il contrario della levigata perfezione delle *Maximes* che deliziavano le gran dame e i loro protetti, i loro abati, le loro piccole corti regali. La sua impazienza, il desiderio di penetrare qua e là nell'esperienza, di sondare la realtà e se stesso senza alcun cedimento, in uno sviluppo dove ogni equilibrio assume valore proprio in forza della sua precarietà: «Scrivendo ciò che penso, qualche volta il pensiero mi sfugge; ma ciò mi ricorda la mia debolezza che dimentico continuamente, e questo mi

istruisce quanto il pensiero dimenticato, perché il mio solo scopo è di conoscere il mio nulla» (555).

Mentre nel paese dilagano le rivolte antifiscali e Turenne strappa Dunkerque agli spagnoli, la Mère Agnès scrive il 23 giugno alla Mère Françoise de Foix per esprimerle tutto il suo stupore per la lunghezza delle sue preghiere (quattro ore!) e tranquillizzarla su una certa aridità interiore: quando non si hanno più parole, bisogna stare davanti a Dio in silenzio. Rispondendo a una probabile domanda sulla traduzione della Bibbia da parte dei *Messieurs*, così si chiamavano tra loro i *solitaires*, riferisce della loro condotta prudente («la provvidenza divina li obbliga a nascondere questo tesoro sotto terra»), ricordando un'esortazione di Saint-Cyran: «non si deve mai scrivere senza una particolare missione di Dio». Il giorno dopo, un lunedì sera particolarmente caldo, scrive a Madame D'Aumont, che si trova a Port-Royal des Champs. La lettera fa cenno alle due grazie, quella che Dio dona liberamente all'uomo senza che questi la meriti in alcun modo, e l'altra, quella alla quale l'uomo deve cooperare attivamente, segno che le suore, per quanto ostentino ignoranza delle dispute teologiche infuocate sulla grazia, hanno comunque assorbito dai loro predicatori una concezione tipicamente giansenista della grazia e, in un passaggio fortemente autobiografico, confessa le difficoltà di una disposizione completa alla volontà di Dio: «Oggi mi sono esposta a Dio per ricevere l'effetto delle preghiere di Singlin che voi mi avete procurato, insieme alle vostre e a quelle delle nostre sorelle che avranno avuto la bontà di ricordarsi di noi. Ma io sperimento cosa vuol dire una volontà ribelle che si oppone a tutti gli effetti della grazia che si vorrebbe ottenere per lei da parte di Dio, anche se quelle stesse preghiere spezzano la sua durezza».

Si vorrebbe tanto sapere cosa intende la pia e dolce Mère Agnès con il termine *durezza*. Quali lotte interiori, quali dubbi e conflitti, che tipo d'incertezze e resistenze poteva provare nel suo intimo questa donna che fin dalla più tenera età si era consacrata, con la sorella Angélique, a Dio? O forse simili tempre di combattenti, proprio per la loro stessa forza, evocavano il Nemico, gli conferivano quella forza straordinaria

alla quale, di volta in volta, si opponevano o soccombevano, secondo un alternarsi di stati d'animo e di condizioni morali contraddittorie riassunte mirabilmente da Nicole: «Il sapersi umile lo rende orgoglioso, e il conoscersi orgoglioso lo rende umile».

Tra giugno e luglio, Pascal scrive alla sorella Gilberte una lettera, di cui rimane un breve frammento, a proposito dell'ipotesi di matrimonio di una delle due nipoti, la quindicenne Jacqueline, già a suo tempo messa a pensione a Port-Royal con la sorella minore Marguerite, la miracolata di due anni prima. Nella logica del tempo, i matrimoni costituivano per le classi aristocratiche, come per quelle borghesi, un problema al tempo stesso politico ed economico. Era accaduto che la sorella del cognato di Pascal, Florin Périer, rimasta vedova, avesse affidato al nipote, Antoine Chabre, già destinatario di una parte dell'eredità dello zio, l'intera amministrazione del patrimonio. A questo punto, nell'ambito delle famiglie interessate, si era profilato un progetto matrimoniale tra la giovane Jacqueline e Antoine Chabre. Già l'anno prima, Singlin si era mosso per contrastare il progetto e Pascal, nel frammento conservato, poneva fine alle trattative, riportando i pareri, ugualmente negativi, di Sacy e Rebours, due tra i *solitaires* più autorevoli, formulati in termini tanto decisi quanto brutali. Nel frammento, che non contiene espressamente il pensiero di Pascal, ma solo quello degli uomini di Port-Royal, l'intenzione di sposare la giovane viene definita «uno dei crimini più grandi», pur riconoscendo che «secondo il mondo» si tratterebbe di un affare da concludere senza esitazione. Ma, dal punto di vista di Dio «è una specie di omicidio e anzi un deicidio» affidare Jacqueline a un marito, dal momento che i mariti sono «dei veri pagani davanti a Dio». Da queste poche righe, emergono non solo l'intransigenza assoluta da parte di una comunità che ha una visione del mondo apocalittica, alla quale contrappone l'unica salvezza della scelta monacale, ma anche una capacità non indifferente di influenzare coloro che in qualche modo facevano capo a essa nelle scelte famigliari e patrimoniali.

Luglio è un mese dominato dalla malattia del re e dall'elezione in Germania del nuovo imperatore, Leopoldo I, a cui Mazzarino fa sottoscrivere la rinuncia a entrare nella guerra tra Francia e Spagna. I gesuiti ne approfittano per dire pubblicamente, grazie alla tempestiva rivelazione soprannaturale di una suora, che la malattia dipende dal fatto che il re ha rallentato la persecuzione dei giansenisti. La malattia del re, soprattutto, è fonte di gravi apprensioni e mette in agitazione le diverse fazioni, al punto che il duca di Roannez decide, d'accordo con Mazzarino di cui è un fedele seguace, di partire per i suoi possedimenti nel Poitou, e da lì seguire l'evolvere della situazione. La cauta censura della Facoltà di Parigi che condanna, senza vietarne la pubblicazione, l'*Apologie pour les Casuistes*, precede di pochi giorni il sesto *Factum* dei curati di Parigi, redatto da Pascal. Nell'imminenza di una condanna da parte dei grandi vicari di Parigi, che verrà di lì a un mese, e davanti alla riprovazione di qualche vescovo, come quello di Orléans, la Compagnia aveva abbassato i toni della polemica, passando da una posizione di difesa a oltranza delle tesi casuiste, a una sorta di neutralità armata. Pascal, interpretando l'indignazione dei curati, si preoccupa in questo scritto di stanare i nemici dalla pretesa di restare fuori da una disputa che, al contrario, li vede protagonisti. Il cuore dell'argomentazione pascaliana è: possibile che le nostre accuse abbiano avuto come unico effetto quello di farli «rimanere nell'indifferenza tra l'errore e la verità, tra il vangelo e l'*Apologie*?».

Pensando al parallelo impegno scientifico, si rimane stupiti dalla capacità di lavoro di Pascal: ciascuno di questi *Factum* è lungo infatti decine di pagine e contiene riferimenti e citazioni puntuali che, anche ammessa una documentazione preliminare predisposta dai collaboratori, andava pur sempre accordato e affinato in vista delle repliche altrui. Questo perenne malato appare dotato di un'energia e di una volontà indomabili, assiduo e insonne, come presentendo che il tempo rimasto stava per finire, si dedicava a raccogliere materiale per un libro che non avrebbe mai scritto, scrivendone così un altro che nessuno avrebbe mai dimenticato.

Se prendiamo le *Pensées* (anche) come un diario di questi ultimi anni, una sofferta meditazione che lentamente si allontanava (alla deriva?) dal progetto della grande apologia, allora è da qui che dobbiamo partire: «*Dovunque non vedo che oscurità*» (2). Lo sgomento di Pascal non può essere espresso con più fermezza, lui, l'uomo che aveva penetrato alcuni dei più insondabili misteri della natura ed elaborato complesse architetture matematiche, l'uomo che aveva scelto e convinto i migliori artigiani dell'epoca a costruirgli le incredibili canne di vetro per i suoi esperimenti sul vuoto (qualcuno ancor oggi non si capacita come abbia fatto), che aveva lavorato fianco a fianco con mastri orologiai per realizzare la sua sofisticata calcolatrice, che si era inventato una lingua sottile e mordace per una polemica senza esclusione di colpi, lui non vedeva attorno a sé che *oscurità*. Perché?

Camminando per una Parigi piena di chiese e puttane, con i crocicchi affollati di donne che attingevano acqua alle fontane dove lavavano i panni e le stoviglie, inseguite da nugoli di valletti sboccati, una Parigi maleodorante, dove correvano centinaia di carrozze sui rari selciati mentre i vicoli stretti erano ricettacolo di topi e liquami, con ponti e alzaie fitti di case che al primo straripare del fiume o dei canali crollavano seppellendo centinaia di persone, dove la *noblesse doreé* si divertiva ad angariare i borghesi e le guardie del re (i Moschettieri!) ubriache uccidevano per divertimento senza pagare per la loro *esuberanza* giovanile, dove nelle notti buie vigeva un tacito coprifuoco (alle otto di sera le porte delle case *dovevano* essere chiuse), lì forse, più che sotto le volute dei templi o nei chiostri silenziosi dei monasteri, andava meditando sulle sorti di un mondo febbricitante, in cui il brulichio dei corpi era solo il volto visibile di una ben più angosciosa promiscuità delle anime e delle idee. Forse anche per questo si stava convincendo che l'esaltazione della maestà di Dio ottenuta con il ricorso alla suggestione di tanti scrittori e oratori che mostravano le bellezze del creato come prova inoppugnabile della sua esistenza, era ormai un'arma spuntata, legata al mondo rurale e a una visione del cosmo andata in frantumi con Copernico e Galilei. Il paesaggio bucolico, la descrizione delle scintillanti meraviglie degli astri e i fini sparsi dalla provvidenza anche là dove era difficile vederli mentre era visibile il contrario, tutto questo aveva poco a

che fare con la squallida realtà del tempo urbano, con guerre e ingiustizie, con il degrado di una metropoli sempre più grande e sempre più caotica, prefigurazione della modernità. Pascal camminava per le strade di Parigi e doveva riflettere sulla differenza tra quanto accadeva nei felpati salotti dove colti aristocratici discettavano sui temi alla moda e quella realtà minacciosa, impersonale e poco edificante.

Nessuno ha intuito, o forse sarebbe meglio dire *sentito*, come lui, il volgere di un'epoca e poco importa che per cogliere il grande mutamento si ponesse dal punto di vista religioso. Aveva scritto da fisico ma pensando anche ad altro: «Se tutto si muove in modo uguale, in apparenza niente si muove; come in una nave, quando tutti vanno vento in poppa, nessuno sembra che si muova. Chi è fermo fa rilevare il movimento degli altri, come un punto fisso» (85). E di quell'unico punto gli interessava, fondato com'era sulla tradizione, per vedere quel movimento che gli altri assecondavano, i gesuiti, la Corte, la società, i filosofi come Descartes, forse la stessa Chiesa, senza dunque poterlo cogliere. E quello che sentiva e si sforzava di comprendere era che la storia, il cammino della modernità che non riconosceva altro orizzonte al di fuori dell'immanenza, aveva generato un'altra e ben diversa natura: «Scomparsa la vera natura, tutto diventa la sua natura» (376). Mentre aristotelici e tomisti, domenicani e gesuiti, tutti pensavano che sotto il fluire della storia permanesse un'essenza immutabile, Pascal non si faceva illusioni: fuori dal recinto del sacro, fuori dall'assoluta volontà di Dio, niente poteva rimanere uguale a se stesso, non l'etica, non i costumi, tutto era macinato in modo inesorabile, tutto era uguale a tutto. Forse anche per questo non era ubbidiente. A chi? A cosa avrebbe dovuto esserlo? Dovunque scorgeva la necessità di arginare con leggi e pregiudizi la follia umana, ma dietro questo, dovunque, non vedeva che altra follia, altre menzogne. Qual è il posto dell'uomo? Non sapeva dirlo: «L'uomo non sa a quale livello mettersi, egli è visibilmente smarrito e decaduto dal suo vero posto senza poterlo ritrovare. Lo cerca dovunque, inquieto e frustrato in mezzo a tenebre impenetrabili» (379).

Partendo da una considerazione già presente in Galileo, la relatività del moto, e applicandola alla dimensione esistenziale, più volte Pascal insiste sulla necessità di trovare il punto da cui giudicare il moto e la quiete, o altrove per giudicare un quadro, una prospettiva: «Il porto giudica quelli che si trovano sulla nave» (591). Che è poi il programma contrario a quello di Nietzsche: «mi sono fatta la mano a *spostare le prospettive*» (*Ecce homo*). L'uso di concetti scientifici a fini morali è una delle costanti del pensiero pascaliano che sembra istituire su questo una vera e propria retorica, usando la frontiera più avanzata della ricerca come serbatoio di metafore e analogie per quella apologetica al fondo della quale c'era la consapevolezza di uno smarrimento epocale. Così, oltre all'uso dei concetti di infinito, micro e macro cosmo, calcolo della probabilità, ecc. si servì anche della cicloide, in modo leggero, quasi non dandolo a vedere: «I potenti e gli umili conoscono le stesse disgrazie e le stesse passioni, ma uno è in cima alla ruota e l'altro vicino al centro, e così gli stessi movimenti lo agitano meno» (598). Si trattava del vecchio paradosso di Aristotele, da lui tradotto in termini matematici, per cui il mozzo di una ruota e la circonferenza esterna compivano nello stesso tempo e col medesimo numero di giri percorsi diversi.

Scrive Giuseppe Rensi nella *Filosofia dell'assurdo*: «E Pascal ha veduto del tutto giusto. Egli ha scorto con rara chiarezza che gli orologi della mente, discordando, hanno bisogno d'un fatto esterno per regolarsi, che senza tale fatto esterno non c'è più per la mente *l'ora che è*».

Da Port-Royal, il 30 luglio, giunge la voce flebile ma ferma della Mère Angélique, che si rivolge a Françoise-Louise de Sainte-Claire de Buloyer, in occasione della morte della madre, avvenuta il giorno prima a Port-Royal de Paris mentre completava il suo noviziato. Come in altri casi simili, la morte viene collocata nel quadro del soccorso divino, compimento di un progetto il cui scopo ultimo è la salvezza: «La divina provvidenza è stata ammirevole per lei e per voi, ha fatto vedere concretamente che intendeva salvare la madre e la figlia insieme, in un modo tutto particolare». Il riferimento alla vita mondana è evidente, ed è evidente che la morte «la fine fortunata» non conta niente rispetto alla

dannazione, così come niente può contare il tempo davanti all'eternità. Il 18 agosto, anche la Mère Agnès scrive alla religiosa. Il tono della lettera non si discosta da quella della sorella ed esprime compiutamente la concezione di Port-Royal rispetto alla morte di una persona cara: «La fede vi avvicina a Dio, i sensi alla creatura; per questo, sareste stata pressocché inconsolabile nel mondo, perché questo legame dei sensi sarebbe stato dominante; ma poiché la grazia della vostra vocazione l'ha molto attenuato, sarete consolata nella considerazione della fede per cui dobbiamo perdere tutto e anche noi stessi per ritrovarci in Dio».

Il rapporto con Dio è esclusivo e viene prima di ogni altro, dunque qualsiasi forma di attaccamento umano è colpevole. In questo senso le lettere che riguardano la scomparsa di una persona cara, nell'ambito della spiritualità di Port-Royal, non sono affatto di consolazione: esse contengono tutte una sottile vena ammonitoria. La Mère Agnès non si limita a ricordare i principi di una fede austera e, a suo modo, crudele, ma prende spunto da quanto accaduto per una di quelle analisi psicologiche tanto perspicaci quanto dolorose in cui la comunità eccelleva: «Fate attenzione, cara sorella, di non sciupare energie nel voler intrattenere il vostro dolore con riflessioni sulle cose passate». La sensibilità, l'immaginazione, i ricordi, tutto deve essere bandito dall'anima, che proprio davanti alla morte ha la possibilità di mettere alla prova quanto davvero è avanzata sulla via della conversione, erigendo tra sé e il mondo una infrangibile distanza.

Lungo tutto il mese si moltiplicano gli atti di ostilità tra gesuiti e giansenisti. Il 22 Parigi è coperta di manifesti in cui si accusa anonimamente padre Annat, con cui una parte della Compagnia era in disaccordo, e di ciò vengono immediatamente incolpati i giansenisti: «Era un modo per vendicarsi in un colpo solo di due nemici: il padre Annat con una scandalosa diffamazione, e Port-Royal con una calunnia atroce». Ma gli episodi più grotteschi, segno di una tensione febbrile, si verificano alla fine del mese e testimoniano di un attrito crescente tra la Facoltà e il Parlamento, gelosi delle proprie prerogative. Il primo episodio avviene durante la celebrazione di un *Te Deum* in Notre Dame, quando, al ter-

mine della funzione, i vescovi vogliono uscire prima dei parlamentari, con un seguito di spintoni e gomitate abbastanza indecoroso. Il secondo episodio, una vera ripicca, consiste nella proibizione da parte del Parlamento di una processione della Facoltà per la guarigione del sovrano: la Facoltà sfila ostentatamente sfidando la proibizione, e si arriva a un passo dall'incarcerazione del suo sindaco e del decano.

La disputa tra religiosi contemplava sia la calunnia che la forza, come mezzi leciti in vista di un nobile fine, questo non solo in relazione allo scontro tra gesuiti e giansenisti, ma più in generale all'interno del clero come quando, nell'agosto del 1656, una causa giudiziaria tra il parroco uscente e quello entrante, aveva provocato una vera sommossa: «Il verdetto ha irritato a tal punto i borghesi e il popolo minuto della parrocchia che, appena è stato reso noto il giudizio, il popolo si è mosso, è stata suonata la campana a morto e addirittura una donna ha suonato il tamburo per le strade. I preti di don Joly [il nuovo parroco] sono stati maltrattati, la casa saccheggiata, i vetri rotti, versato tutto il vino della cantina. Nel frattempo si è mandato a chiamare il governatore di Parigi, il luogotenente civile e quello criminale con molti soldati. Un borghese è rimasto ucciso e nove poveretti sono stati fatti prigionieri, tra cui quello che suonava le campane, tre di loro sono stati impiccati e gli altri sei condannati alla galera e tre anche alla fustigazione».

Né si deve credere che nella polemica l'aspetto pecuniario fosse secondario o trascurato. A parte le traversie giudiziarie dei poveri stampatori, c'era il grosso problema dei costi di stampa e diffusione delle *Provinciales*, e il grande Arnauld dimostrò acume imprenditoriale, come in precedenza e in seguito lo stesso Pascal, ripartendo le 6000 copie di tiratura in modo da tenerne la metà per sé, vendendo l'altra metà agli stampatori per 15 centesimi a copia, che gli stampatori a loro volta vendevano a due soldi e sei denari, realizzando così 50 scudi che coprivano le spese e facevano realizzare un profitto non indifferente.

Nella lunga lettera del 24 agosto a Christine Briquet, sedicenne, figlia unica di un avvocato generale, alla cui morte il tutore decide di

lasciarla nel *mondo*, apparentemente per verificare la sua vocazione, Singlin, il cui francese aspro e non di rado contorto rende a perfezione il carattere dell'uomo, affronta il problema dei rapporti con la famiglia e del desiderio della ragazza di essere ammessa come novizia a Port-Royal, dove si trovava in qualità di interna dall'età di tre anni. La lettera si apre confermando il timore della ragazza di essere «circondata da pericoli e trappole», ritenendo sufficiente una settimana trascorsa fuori dal convento per dimostrare che la sua volontà di rimanervi era integralmente libera. Singlin non si cura di celare la sua visione cupa del mondo, a cui sembra non riconoscere altra consistenza che quella di essere una «temibile tentazione», alla quale molti soccombono. Egli consola la giovane, che non vede l'ora di tornare in convento, assicurandola che troverà la forza di resistere al mondo proprio nella coscienza della propria debolezza. La giovane si trova presso gli zii, che forse non vedono di buon occhio i suoi progetti (a chi andrà il patrimonio famigliare alla morte dei genitori, essendo lei l'unica erede?) e sono influenzati da qualcuno che, se non la vocazione religiosa, mette in dubbio la scelta di Port-Royal. Qui la lettera assume un tono dottrinale e difensivo, per respingere le calunnie: come è possibile che Port-Royal sia eretico se condanna le cinque proposizioni dovunque esse si trovino? Singlin consiglia alla giovane di non dare ascolto a chi le parla in questo modo di Port-Royal, perché solo il vescovo e il suo confessore possono affrontare con cognizione di causa simili argomenti. La lettera conclude con un accenno, tipico in Singlin e nella pratica giansenista, a non voler sembrare *troppo* umile, perché l'eccesso di umiltà può nascondere una mancanza di umiltà, e alla cura a cui si deve sottoporre per i suoi sbocchi di sangue. Da questa, come da altre missive, appare chiaro il sentimento dominante a Port-Royal: la piccola comunità si sente doppiamente assediata, in quanto centro religioso che si sforza di conservare la purezza assoluta del rapporto con Dio rispetto alla perdizione del mondo, e come bersaglio di un accanimento ingiusto da parte dei nemici che l'accusano di eresia, accentuando quel clima di distacco da tutto e da tutti, non privo di un impercettibile disprezzo, di cui Singlin è il massimo responsabile e la cui conseguenza sarà l'isolamento totale.

Madeleine de Sainte-Christine Briquet entrerà finalmente a Port-Royal, dove si convincerà, nel 1659, di essere stata miracolata per un malanno al ginocchio grazie a un panno intinto nel sangue della Mère Suireau, appena morta. Vera Giovanna d'Arco del monastero durante la *persecuzione* del 1664, giovanissima, dopo l'allontanamento delle superiori, assumerà la testa delle ribelli con spavalda fermezza, incurante di minacce e punizioni. Il vescovo Péréfixe, fuori di sé, la definirà una «dangereuse petite».

Settembre si apre con la morte di Cromwell e si conclude con la presa di Ypres da parte di Turenne, che di fatto pone termine alla guerra con la Spagna.

Tutto ciò che affiora nella letteratura del Seicento, dalle sue tortuose divagazioni dottrinali al rigore ostinato di una morale che a tratti sembra dettata da una febbrile volontà di legiferare, punire, soffrire, rendere ogni cosa complicata e far incombere su tutto il peccato e la minaccia della dannazione, non si spiega se non si ricordano alcuni semplici fatti che non stanno *dietro* la storia delle idee, ma piuttosto *dentro*.

La Francia, un grande corpo in preda alle convulsioni per tutta la prima metà del Seicento, dall'assassinio di Enrico IV in poi: guerre, epidemie e fame non lasciano un solo giorno di tregua. Più complessivamente, in un secolo si contano quattro anni di pace completa. Una religiosità fastosa quanto ripiegata su assurde dispute legali e teologiche, divisa tra Roma e Parigi, un potere che sembra indifferente ai costi umani di decisioni prese unicamente in base alle esigenze del momento (il re cattolicissimo scrive a un suo governatore, istigandolo a prelievi fiscali disumani nei confronti di popolazioni prossime allo sfinimento: *Spennate il pollo, ma non fatelo gridare*), una violenza atroce e diffusa, non sono affatto indici di barbarie o di smarrimento morale: hanno il volto terreo della necessità.

Historia calamitatum. L'Europa moderna si costruisce a partire dalla frattura della Riforma, e lungo questa linea si dispongono guerre e scontri

epocali, tra poteri centrali e periferici, per ambizioni dinastiche, per il controllo delle ricchezze, destinati ad avere una sanguinaria soluzione solo molto più tardi, nel Novecento. Le contraddizioni sono tanto evidenti quanto inevitabili: nel secolo di Galilei e di Newton, Luigi XIII, nel solo anno 1620, impone le mani per guarire 3125 sudditi, secondo un privilegio mai discusso che gli garantisce doti taumaturgiche come prova delle origini divine della corona ma, per una sinistra simmetria, pochi anni dopo un missionario cattolico afferma di aver visto molti contadini, allo stremo delle forze, letteralmente *mangiarsi le mani*.

L'ascesa delle classi borghesi non deve trarre in inganno: nove francesi su dieci vivono del lavoro rurale e prima della Rivoluzione si contano ancora 70.000 feudi. Il 50 per cento dei bambini muore prima di aver compiuto un anno, l'aspettativa di vita non supera i quarant'anni. Una poderosa quanto farraginosa macchina fiscale tassa tutto quello che può tassare: *taille* («macchina infernale»), *gabelles* e *aides* sono i tre grandi filoni del prelievo fiscale, che si applica ai singoli ma anche a intere regioni (*pays d'états*). La catena della riscossione è come una tubatura che non tiene: nel 1626 dei 19 milioni della *taille* solo 6 arrivano alla tesoreria dopo essere passati dalle mani di 22.000 esattori locali, 160 regionali e 21 generali; dei 7.400.000 frutto delle gabelle, ne arrivano al tesoro 1.100.000. Alle tasse dello Stato si sommano quelle dei signori feudali e della Chiesa (*lods et ventes*, *redevances en nature*, *péage*, *corvée*, *banalités*, *droit de chasse*, *dîmes*), il paese è diviso da tutto: pesi, misure, valute, ostilità dei casati nobiliari tra loro che tengono Corte come se fossero dei re, e dei casati nei confronti della monarchia, una borghesia ostile alla nobiltà ma che appena può reclama titoli nobiliari. Non soltanto le guerre esterne mettono in campo truppe. Nel 1624 si organizzano bande contadine, 16.000 uomini, al comando di un avventuriero chiromante di nome Donat e del nobile in rovina Barrau. In breve tempo massacrano gli esattori e solo l'intervento dell'esercito li doma, con un seguito di esecuzioni sommarie impressionante. In Bretagna molti cittadini non parlano francese e un parigino che si reca al sud per affari deve portare con sé l'interprete. L'analfabetismo accompagna tutto il secolo, se ancora

nel 1690 il 71% degli sposi e l'86 % delle spose non sa firmare l'atto di matrimonio.

Le stravaganze e la follia serpeggiano dovunque e sembrano far parte del *décor*: l'uomo di fiducia di Maria dei Medici, padre Arnoux, nel 1621 cade in disgrazia, impazzisce e fino alla morte crede di essere un gallo, volteggiando da un posatoio all'altro e mangiando carne trita.

Il frenetico movimento di truppe e la miseria favoriscono lo sviluppo della peste. In Normandia imperversa ininterrottamente dal 1619 al 1639, anno in cui, alla notizia che verrà reintrodotta la gabella sul sale, oltre all'odiata *taille* («la taglia è cresciuta al punto da aver portato via la camicia, impedendo in molti luoghi alle donne di andare in chiesa per vergogna della propria nudità») scoppia la rivolta dei *nu pieds*, denominazione tratta dal fatto che i lavoratori delle saline camminavano a piedi nudi. La legislazione sul sale si spingeva a considerare un reato anche il fatto di aggiungere un po' d'acqua marina nella cottura degli alimenti! In un anno, a causa delle gabelle sul sale, la repressione del contrabbando, gestito dai nobili locali, portò a: 3700 perquisizioni in case private; 2300 uomini arrestati; 1800 donne; 6600 bambini; 1100 cavalli requisiti e 50 vetture. Un terzo dei forzati era fornito da coloro che contravvenivano alla gabella per il sale. A seguito dell'ingresso della Francia nella guerra dei Trent'anni nel 1635, alla fine della quale si conteranno 600.000 morti, che costringe le popolazioni a mantenere sia l'esercito che i prigionieri spagnoli, le condizioni di vita diventano insopportabili. In poche settimane si forma una milizia di 4000 uomini, comandata da un consultorio segreto composto da quattro preti che assumono il leggendario nome di Jean Nu Pieds. Solo una feroce repressione sconfiggerà gli insorti che rivendicano l'autonomia fiscale e manifestano sentimenti religiosi improntati a un vago comunismo, come nelle guerre contadine in Germania del secolo prima. Tra il 1624 e il 1645 si susseguono senza tregua le ribellioni contro gli *élus*, i riscossori di imposte, a cui partecipano anche borghesi e nobili, arrivando a mettere in campo eserciti di 40.000 uomini. Durante questi episodi di guerra contadina, alla spietatezza del governo centrale, che fa erigere forche un po' dovunque e che a La Valette fa uccidere 14.000 persone,

risponde la crudeltà popolare: a Saint Savinien nel 1637 dodici funzionari vengono sgozzati e fatti a pezzi e i pezzi vengono inchiodati alle porte delle case; nel 1639 al luogotenente del presidio di Constances vengono cavati gli occhi.

All'appuntamento cruciale con la Fronda o con le Fronde, si arriva per gradi dopo quarant'anni di disastri, a cui il governo centrale risponde sempre in modo duro e spesso dissennato, come quando nel 1643 proibisce ai contadini di migrare, ristabilendo di fatto norme tipiche della servitù della gleba, e facendo sì che questi si mettano sotto la protezione della nobiltà, che d'altra parte non intende tollerare l'aumento della pressione tributaria sui contadini che fatalmente diminuisce i propri introiti. Fino alla Fronda, nessuna rivolta pone mai in discussione la monarchia e il motivo delle ribellioni è esclusivamente fiscale. Spesso la presenza ugonotta spiega il carattere religioso di queste rivolte che la Chiesa cattolica sconfessa anche se molti preti cattolici ne fanno parte. D'altra parte l'editto di Nantes del 1598 è stato solo una tregua per fermare la dissoluzione del paese, ma, come Richelieu aveva capito benissimo, se era tollerabile la dissidenza religiosa, non era tollerabile l'esistenza di una repubblica armata, La Rochelle, all'interno di uno Stato monarchico e da questo sovvenzionata. La presa della Rochelle nel 1627, a cui Richelieu partecipa personalmente con la corazza sotto la mantella cardinalizia, farà contare circa 30.000 morti. Borghesia e aristocrazia spesso appoggiano i moti popolari, ma quando il moto plebeo sta per saldarsi a quello contadino e la ribellione minaccia di rivolgersi contro tutti i notabili e proprietari in quanto tali, passano disinvoltamente dalla parte della repressione.

Non si deve credere che queste vicende siano accadute nelle lontananze insondabili di un tempo remoto. L'intreccio delle biografie può servire a comprendere come tutto ciò sia ancora molto vicino a noi: in occasione del tentativo di assassinio di Enrico IV da parte del duca di Biron, nell'estate del 1602, il re scopre tra i congiurati il fratellastro della sua amante, Henriette d'Entragues, conte d'Auvergne, figlio della bella Maria Touchet, amante di Carlo IX, che viene perdonato. Qualche anno dopo il conte sposa una fanciulla, nuora di Carlo IX,

che nel 1709 farà da madrina al figlio dei suoi amici Belloy, il quale visse 99 anni e, nel 1808, anno della sua morte, diventato cardinale, battezza il neonato Napoleone III, ultimo imperatore francese fino al 1870.

Les misères de la guerre. La guerra, con l'andare e venire degli eserciti, che la popolazione subisce senza quasi coglierne la differenza, anche perché spesso le truppe non sono francesi, dall'una come dall'altra parte, distrugge ogni forma di ricchezza e di vita. Una cronaca dalla Lorena nel 1642 descrive con poche parole un quadro agghiacciante: «La povera gente muore di fame; una libbra di pane costa più di un franco. Dovunque li si vede mangiare la canapa…Certi villaggi erano così disabitati che i lupi facevano la tana nelle case… Abituati a nutrirsi di cadaveri, penetravano nelle case abitate dove rapivano e divoravano soprattutto donne e bambini… Ghiande e radici divennero il nutrimento normale… C'era chi andava a caccia di uomini come si va a caccia di lepri… Molti sono morti di fame…Carogne e bestie morte vengono raccolte dai poveri come un buon cibo… In molti luoghi le religiose di clausura morirono d'inedia e la campana che serviva per annunciare un pericolo continuò a suonare per mesi interi…. Anche i nobili erano caduti nell'indigenza e lo stesso accadde ai religiosi, molti dei quali, non avendo altra rendita che la decima, spesso morirono di fame; si fu costretti a vendere gli arredi sacri, e il re fece distribuire ai monaci e alle monache delle razioni di pane simili a quelle dei soldati».

La violenza appartiene a tutte le parti in lotta senza eccezione, ma non si tratta solo di violenza militare, non è vero che la guerra moderna abbia coinvolto per la prima volta la popolazione civile, bensì di autentica volontà di predare e distruggere. Dopo ogni passaggio di truppe, rimanevano a terra donne violentate e squartate, moribondi sotto le case date alle fiamme, corpi torturati e sfigurati con spiedi e altri oggetti appuntiti, teste di bambini sulla punta delle picche. Vicino a Braine, un uomo che non può pagare ai suoi aguzzini la somma richiesta, viene legato per le mani a un cavallo che poi è lanciato al galoppo, alla fine ancora legate al cavallo rimarranno solo le mani. Masse di uomini e donne si aggirano

per i campi frugando a terra come orde di maiali in cerca di radici, chi può si ciba delle carogne infette degli animali. A Mareuil sur Daule due bambini vengono sorpresi a cibarsi delle carni dei genitori. Tra il 1650 e il 1654 lo sbilancio tra morti e nati vivi è impressionante e non si celebrano quasi più matrimoni. A Parigi qualcuno conta i mendicanti: sono 100.000. Né la città viene risparmiata dal furore, il 4 luglio 1652 i soldati di Condé e il popolino sobillato ad arte si danno al massacro dei magistrati riuniti nell'Hôtel de la Ville.

A lungo Parigi conoscerà il fenomeno delle Cours des miracles: interi quartieri, undici, dove vivono asserragliati anche 3000 abitanti ciascuno, poveri e spesso dediti ad attività criminali, nei quali né la polizia né l'esercito hanno il coraggio di entrare. Dentro e intorno alla città è la desolazione più nera, strade inagibili, fermi i commerci e le industrie, la posta non funziona, la criminalità dilaga come le malattie, in breve: l'anarchia. Vengono meno anche le tradizionali pratiche di pietà in tempo di guerra, come seppellire i caduti: dopo un combattimento a Saint-Étienne e Saint Couplet, i 1500 corpi rimasti sul terreno vengono lasciati per giorni preda dei cani e dei lupi. E questo per quattro lunghissimi anni. Nessuno sembra avere pietà di nessuno. Alle rimostranze di Marle, i cui cittadini implorano che cessino i saccheggi dell'esercito reale, le violenze sessuali praticate sulle donne e sugli uomini, il Maresciallo de La Ferté Senneterre, impegnato contro gli spagnoli attestati a Vervins, risponde laconicamente: «Meglio essere morsi da un cane francese che strangolati da una cagna spagnola».

Nel 1643 a Issoire gli esattori vengono gettati in una caldaia di calce viva; nel 1645 intere guarnigioni militari rimaste da mesi senza paga si danno al brigantaggio; nel 1646 sono più di 23.000 i cittadini incarcerati per non aver pagato le tasse.

I principali protagonisti del primi decenni del secolo, Maria dei Medici, Richelieu e Luigi XIII muoiono nell'arco di due anni, tra il 1642 e il 1643. Si apre una stagione di conflitti di potere aspra, di una serie di rese dei conti tra aristocrazia e corona, che porterà alla lunga e, in prospettiva, ingannevole epoca dell'assolutismo di Luigi XIV.

Gli anni della Fronda o delle due Fronde portano al culmine gli orrori di guerra, pestilenza e miseria, testimoniati tra il 1650 e il 1655 dalle *Rélations* sulla povertà e sulla beneficenza a opera soprattutto di Saint Vincent de Paul, ma redatte da un giansenista: Maignart de Bernières. Il catalogo è infinito e, come le esaurienti incisioni di Callot avevano registrato vent'anni prima, lascia immaginare molto più di quanto dica. Nel 1650 a Rouen, si danno 4000 morti in 15 giorni, e a causa dei cattivi raccolti, del saccheggio dell'esercito e della peste, nell'unico ospedale si arriva a contare in un solo letto un vivo con sette o otto morti, mentre in disparte circa 800 malati aspettano di morire senza alcuna assistenza. Ma anche a Parigi le cose non vanno meglio: gli abiti dei morti vengono raccolti nella *pouillerie* e subito venduti senza nemmeno essere lavati, contribuendo a diffondere il contagio. I medici parigini, tanto disprezzati per l'insufficienza e l'approssimazione delle cure, pagano un prezzo alto all'aiuto dato: su 100 di loro più di un quarto muore prestando soccorso. Inutile organizzare qualche forma di resistenza contro lo strapotere e la barbarie degli eserciti, quello reale e quello di Condé, spesso aiutato da truppe spagnole: la nobiltà non ha alcun senso della patria, perché quando questo accade, come nella valle del Noron (1651), dove si forma un piccolo esercito per difendere i villaggi alla guida di Charles Oudard, detto Machefer, dopo i primi successi, la nuova milizia si comporta come e peggio dei predoni che ha combattuto. I villaggi presentano lo spettacolo di chiese scoperchiate, case demolite o incendiate, campi devastati, vigne distrutte. Il 1651 viene chiamato l'anno del diluvio per le terribili e frequenti inondazioni dovute alle piogge che gonfiano i fiumi. Il prezzo del grano è alle stelle, tra il 1648 e il 1651 raddoppia e torna normale solo a partire dal 1656.

Anche a Corte non si ha un attimo di tregua, tra continui balletti e commedie, intrighi e scambi di amanti, certificati dalle cronache divertite e velenose di Bussy Rabutin e Tallemant di Réaux. Un pamphlet dell'epoca mette in bocca al re questo spaventoso distico:

Si la France est en deuil, qu'elle pleure et soupire;
pour moi, je veux chasser, galantiser et rire.

Lo scontro tra Mazzarino e il Parlamento preannuncia da lontano quello tra l'Assemblea nazionale e la monarchia nel 1789. L'odio politico non conosce limiti e nemmeno la fantasia di chi lo diffonde. Un editto del Parlamento elenca puntigliosamente la ricompensa per chiunque riporterà il cadavere del cardinale, ma nel contempo stende il prezzo per le singole parti eventualmente consegnate: il re si divertirà a impararlo a memoria e a recitarlo al perplesso primo ministro.

L'esercito di Condé ha disposizioni precise e perentorie: «Allentiamo arditamente la briglia; massacriamo senza rispetto né per i grandi né per i piccoli, né per i giovani né per i vecchi, né per i maschi né per le donne. Usciamo dai nostri rifugi, dalle nostre tane, lasciamo le nostre case, facciamo volteggiare le nostre vecchie bandiere. Battiamo i nostri tamburi. Mettiamo in allarme i quartieri, tendiamo le catene. Rinnoviamo le barricate. Mettiamo le spade al vento, uccidiamo, saccheggiamo, spezziamo, sacrifichiamo alla nostra giusta vendetta tutto ciò che non si schiererà per il vero partito del re e delle libertà».

Nel corso della Fronda si manifestano quelle tendenze estreme che verranno teorizzate e applicate con dovizia nei secoli successivi. Scrive Dubosc Montandré: «I nobili sono tali solo perché noi li portiamo sulle nostre spalle, scuotiamoli e ne ricopriremo la terra. In materia di sollevazione l'unica colpa consiste nell'essere moderati».

Gli effetti di questi disastri dureranno a lungo, anche trent'anni, con uno strascico di dissesti economici e morali incalcolabile.

È alla luce dei fatti che scorrevano impietosi sotto i suoi occhi che Pascal elabora una visione aspra e demistificata della storia, non perché avesse letto Machiavelli o Jean Bodin, rifiutando ogni velame o pietosa reticenza, ma altresì (e in questo, anche in questo, mostra come la sua penetrante capacità di cogliere il senso della realtà non sia dettata da preoccupazioni dottrinali ma arrivi alla dottrina solo dopo aver superato il punto di non ritorno di una indagine angosciosa e circolare) negando valore alle proprie conclusioni, anzi, ritenendole una possibile causa di disordine. Aveva assistito a Parigi agli orrori della Fronda e quasi certamente, quando aveva accompagnato il padre a Rouen nella sua missione

amministrativa degli anni quaranta, alle sanguinarie rivolte antifiscali, e quotidianamente osservava lo spettacolo della miseria e della sopraffazione. Quello che pensava della monarchia di origine divina, e doveva essere il sentimento di tutta Port-Royal, era chiaro: «L'abitudine di vedere i re accompagnati da guardie, tamburi, ufficiali e da tutte quelle cose che costringono la macchina al rispetto e al terrore, fa sì che il loro volto, anche quando sono soli e privi del consueto accompagnamento, incuta nei sudditi rispetto e terrore» (23).

Con un'intuizione assoluta e quasi divinatoria di quanto la modernità avrebbe stravolto l'*ancien régime*, Pascal, in anticipo su molti giusnaturalisti, rifiutò l'idea che sarebbe stata riversata a caratteri cubitali nelle costituzioni moderne che esistono leggi naturali e diritti in fatto di giustizia. Più volte annota, sarcastico, che essere nati da una parte o dall'altra di un fiume rende un'azione virtuosa o scellerata: «Perché mi uccidete? Ma come! Non abitate dall'altra parte del fiume? Amico mio, se voi abitaste da questa parte io sarei un assassino, e sarebbe ingiusto uccidervi in questo modo. Ma dal momento che vivete dall'altra parte io sono un valoroso e ciò che faccio è giusto» (47). Niente, sosteneva, neppure le cose apparentemente più odiose come l'incesto e l'omicidio, ha avuto una sanzione universale, la giustizia delle leggi non è che consuetudine: «La giustizia consiste in ciò che è stabilito: e così tutte le nostre leggi stabilite verranno necessariamente ritenute giuste senza essere esaminate, per il solo fatto di essere stabilite» (545), e chi si accinge a ricercarne il fondamento, getta le basi per la sollevazione e l'anarchia: «È il modo più sicuro per distruggere tutto, davanti a questo criterio nessuna giustizia resisterà». E tutto questo, semplicemente, perché non esistono fondamenti, perchè l'inizio della legge è l'arbitrio anche se il suo consolidarsi perseguendo un sia pure precario equilibrio è ragionevole: «L'impossibilità di costringere ad obbedire alla giustizia ha comportato che si ritenesse giusto obbedire alla costrizione» (76).

Eppure la società si reggeva sull'ordinamento delle leggi, sull'indiscusso potere regale, in una trasmissione dell'autorità che da Dio raggiungeva l'ultima delle guardie del re, secondo una collaudata e coerente visone teocratica che intendeva ricomporre le fratture in Europa: «Perciò i

più accaniti avversari della Riforma, particolarmente i Domenicani e i Gesuiti, impugnarono tutte le loro armi spirituali a favore di una costruzione puramente temporale dello Stato e del diritto di sovranità» (Otto von Gierke, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle dottrine del giusnaturalismo*). Cosa poteva concluderne? Avrebbe potuto limitarsi a un'analisi teorica, come quella di Hobbes, di Spinoza, di Pufendorf, di Althusius o di Grotius, facendo risalire l'intero campo dell'etica a partire dall'istituzione delle leggi, mostrando come *prima* ci fosse solo l'immatura, o insensata e ferina distruzione reciproca: «Da questa guerra di ognuno contro ognuno risulta anche questa conseguenza: che niente può essere ingiusto. La nozione del diritto e del torto, della giustizia e dell'ingiustizia non ha luogo. Dove non esiste legge, non esiste ingiustizia» (Thomas Hobbes, *Il Leviatano*). Ma, se era convinto dell'aspetto convenzionale e contrattualistico della legge, non poteva accettare che la giustizia consistesse solo nel rispetto delle regole del gioco, perché aveva visto anche troppo bene come le regole si possano capovolgere e come al fondo del grande mattatoio della storia rimanesse indifeso il dolore degli uomini: «Da questa confusione deriva che uno dice che l'essenza della giustizia è l'autorità del legislatore, l'altro il vantaggio del sovrano, un altro ancora la consuetudine del momento, ed è il parere più fondato. Secondo la pura ragione, nulla è giusto in sé, e col tempo tutto rovina. L'equità si risolve tutta nella consuetudine, per il solo fatto che questa viene accettata. È il fondamento mistico della sua autorità. Chi vuole ricondurla al suo principio la distrugge. Niente è più colpevole di quelle leggi che raddrizzano i torti. Chi obbedisce loro perché sono giuste, obbedisce a una giustizia immaginaria, non certo all'essenza della legge. Essa è tutta racchiusa in se stessa. È una legge, nulla di più. Chi vorrà esaminarne il fondamento scoprirà che esso è così debole e lieve che, se non è abituato a contemplare i prodigi dell'immaginazione umana, si stupirà che un'epoca le abbia tributato tanto sfarzo e rispetto» (56).

Come nei trattati di matematica, come nelle ricerche di fisica, come nella disputa teologica, Pascal tendeva a esaurire ogni possibilità, abbracciando i principi e svolgendo le conclusioni, senza lasciarsi sviare da facili analogie: «È pericoloso dire al popolo che le leggi non sono

giuste, perché obbedisce proprio per il fatto che le crede giuste. Perciò bisogna dirgli al tempo stesso che deve obbedire loro perché sono leggi, così come deve obbedire ai superiori non perché sono giusti, ma perché sono superiori. In questo modo si prevengono le rivolte, se solo si riesce a far capire che questa è la definizione di giustizia» (62). Fin qui non si spingeva più avanti dell'analisi hobbesiana corretta da quella, di cui spesso riprendeva le formulazioni brillanti, di Montaigne: «Le leggi derivano la loro autorità dal possesso e dall'uso; è pericoloso ricondurle alla loro origine» (*Essais*). Ma poi andava oltre, riconoscendo che il fondamento ultimo della giustizia è solo la forza, la sua paradossale necessità: «La giustizia è soggetta a discussione. La forza è facilmente riconoscibile e non può essere discussa. Così non si è potuto dare forza alla giustizia perché la forza ha contraddetto la giustizia, sostenendo che era ingiusta, e che solo lei era giusta. Così, non riuscendo a rendere forte ciò che è giusto, si è reso giusto ciò che è forte» (94).

Non molti anni dopo, Spinoza avrebbe scritto: «Tantum in natura habet iuris, quantum potentia valet» (*Tractatus theologico-politicus*).

E arrivato a questo punto, capovolgeva tutto: «Bisogna avere un pensiero nascosto, e con questo giudicare di tutto, continuando a parlare tuttavia come il popolo» (84), intuendo che anche le sue parole, le più sottili distinzioni, potevano aprire una breccia, suggerire una critica radicale, e in effetti *erano* una critica radicale (e di questo era del tutto consapevole), suscitare l'idea folle di poter riformare la società, avviandola alla sua rovina.

Anticipando i grandi pensatori reazionari (da Vico a Burke, da Herder fino a Isaiah Berlin: «Per tutti questi intellettuali il razionalismo è la radice del male: conduce all'utopia, all'idea, di tutte la più nefasta, secondo la quale l'uomo è in grado di cambiare il mondo», Zeev Sternhell, *Contro l'illuminismo*), Pascal rifiuta ogni utopia e si tiene stretto a un realismo assoluto, dove nessun pensiero può sostituire i rapporti di forza, se non mascherando la forza di cui si fa espressione, ma poiché la contestazione dello Stato che si vorrebbe ribaltare avviene proprio in nome di una presunta superiorità del pensiero, l'idea di giustizia ecc.,

ogni ribellione è dannosa, falsa e inutile. Esemplare sotto questo profilo è l'analisi di come viene da lui considerato l'ordine aristocratico:

1) il popolo lo onora
2) i falsi dotti lo disprezzano perché non è frutto di un merito
3) i veri dotti lo onorano ma non per i motivi del popolo
4) i religiosi zelanti lo contestano in nome del cristianesimo
5) i veri cristiani lo accettano in forza di una comprensione superiore.

I veri cristiani e i veri dotti accettano questo ordine non perché giusto in sé (essi condividono le ragioni di chi lo contesta ma al tempo stesso negano a queste ragioni una superiorità), ma perché giusto rispetto al piano divino, giusto per così dire nella sua ingiustizia. L'ordine naturale, la forza, è voluto da Dio, esso costituisce una forma di ammonimento e di punizione che l'uomo deve accettare.

Simone Weil: «Quando si è peccato di ingiustizia, non basta soffrire giustamente, bisogna soffrire l'ingiustizia» (*La pesanteur et la grâce*).

Il suo «bisogna avere un pensiero nascosto» non significa rivendicare una forma di ipocrisia elitaria, ma suggerisce che pensare la verità è pericoloso per la verità stessa (secondo l'antica riflessione greca sulla necessità del segreto rispetto alla verità, ripresa, nelle sue forme alte, da Spinoza e da Kant), perché c'è un uso della verità che è contrario alla verità, anzi, *ogni* uso della verità è contrario alla verità. Il nobile che crede di essere superiore per nascita sbaglia, ma sbaglia anche il non nobile che per questo lo contesta, ignorando la natura umana, la necessità di un ordine, che è giusto, cioè oggettivamente adeguato in quanto ordine, ma ingiusto nella percezione soggettiva dell'individuo tramite cui viene imposto, che scambia una funzione con una prerogativa personale. Il popolo che crede ingenuamente nella superiorità dei nobili asseconda la giustizia vera, anche se per motivi sbagliati, e dunque tutti vivono nell'illusione, nel caos delle giustificazioni, ciascuna delle quali si annulla per la presunzione di conoscere la verità.

E quella di Pascal? Non è una presunzione perché discende direttamente dalla fede, perchè si affida totalmente a Dio e al suo progetto

indefettibile, *da cui* ricava la critica delle motivazioni altrui: «Ribaltamento continuo a favore e contro» (86). Alla *Destruktion* cartesiana, alla finta *Destruktion* cartesiana, Pascal oppone una critica assoluta (il dubbio cartesiano per lui è definitivo, non se ne esce se non con la fede), al centro della quale c'è la ragione, che non può emergere con alcuna certezza se non quella della sua totale impotenza, ma non tale da potersi elevare a criterio di verità, sia pure in negativo. Niente di tutto ciò che viene apprezzato dal popolo (perfino l'eleganza!) è privo di significato: tutto è riconducibile alla forza, e la forza vuol dire natura, e la natura vuol dire Dio. Dagli albori della modernità Pascal fa risuonare la voce antica del medioevo, la lenta cadenza della tradizione, l'accettazione rassegnata del fato: ognuno deve perseguire la propria salvezza, rincorrere utopie sociali e storiche è una follia. In questa visione cruda e disillusa della realtà, Pascal può dire senza ipocrisia: «La concupiscenza e la forza sono le fonti di tutte le nostre azioni» (90). Nessuno spiritualismo, nessun intellettualismo, l'uomo è mosso da principi elementari, e il suo errore più grande consiste nell'ignorare questo, nel credersi libero e mosso puramente da ragioni ideali.

Pascal conosce l'uomo a fondo, la sua antropologia non lascia scampo ad alcuna idealizzazione. Neppure, o soprattutto, nei confronti di sé l'uomo riesce a non ingannarsi: «dobbiamo rimanere in silenzio» (91). L'annientamento passa per la diffidenza nei confronti della parola, delle idee espresse con la parola, dei pregiudizi. Ogni discorso ci trascina in un mondo immaginario, dove crediamo nella forza del discorso, ma è falso.

Come in Agostino, anche in Pascal lo scetticismo, fin dal dialogo con Le Maistre de Sacy, è un potente correttivo della superbia razionale, la prova che nessuna verità umana può essere tale, perché il dubbio è sempre più forte di ogni certezza. D'altra parte, l'esigenza di una verità, che sarebbe incomprensibile in una natura puramente animale, nasce dal peccato originale che, per un paradosso inaccettabile, è a sua volta incredibile e ingiusto, ma anche capace di spiegare il nostro dubitare perenne. È singolare che Pascal sia così lontano da Descartes mentre Arnauld gli era così vicino: di entrambi negava l'autonomia della ragione.

Il suo affidarsi completamente alla fede nasceva dalla pratica scientifica, non poteva accettare che la ragione non scientifica, la filosofia, avesse la pretesa di esprimersi su verità che andavano ben oltre ciò che era sperimentabile. Per un curioso fraintendimento, il suo antirazionalismo si nutriva di scienza, come due secoli più tardi farà in modo diverso ma meno radicale il positivismo, anche se ne avrebbe confutata sia la pretesa di diventare una filosofia che nega la filosofia, sia quella di non approdare alla fede.

O come ha scritto in modo lapidario Julien Eymard D'Angers «Pascal tende a considerare la natura umana non in se stessa, ma in quanto affetta dal peccato, cioè all'interno della storia» (*L'apologétique en France de 1580 à 1670. Pascal et ses précurseurs*).

Bisogna dirlo in modo esplicito: non esiste un «pensiero politico» di Pascal, come non esiste una sua «filosofia», e tanto meno un metodo «dialettico» pascaliano («La natura ha messo tutte le sue verità ciascuna in se stessa. Noi le abbiamo artificialmente racchiuse una nell'altra, ma questo non è naturale. Ognuna sta al suo posto», 578) o una «Weltbild», ma solo lo smarrimento di una mente altissima che si confronta con la realtà, ne prova orrore, e allora si espone all'assoluto e ne sperimenta la vertigine.

Niente gli sembrava così evidente come l'impossibilità, non solo di salvarsi ma di essere felice, fuori da un completo abbandono. Proprio là dove la modernità stava iniziando a erigere la sua terrificante torre di Babele (o, come nella sottile alterazione di Kafka: «*Noi* stiamo costruendo il *pozzo* di Babele»), egli vedeva un'unica strada percorribile: piegarsi, fare di sé una *macchina*, un automa, una cosa di Dio. D'altra parte, non era tutto il creato obbediente? E la perfezione della creatura non consisteva nell'essere tutt'uno con la legge prevista dal creatore? Non era quella legge, tutte le leggi che la moderna scienza esplorava, l'unica verità possibile? L'obbedienza pura e semplice alle leggi, anche a quelle emanate da un potere il cui arbitrio era evidente, sembrava a questo implacabile distruttore di certezze l'unica via di scampo. D'altra parte per lui, antiumanista nutrito di umanesimo, la libertà, culmine della visione rinascimentale, non era il segno di un privilegio, al contrario essa era il frutto e la causa della caduta, perché l'uomo è *diventato* libero

(Sartre: «In realtà, noi siamo una libertà che sceglie, ma non scegliamo di essere liberi: siamo condannati alla libertà», *L'essere e il nulla*), dunque può recuperare la sua innocenza solo rendendosi docile, tornando alla sua essenza originaria come ogni creatura dell'universo: «Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati» (Agostino, *De libero arbitrio*).

«Non ho mai capito perché il mondo occidentale tenga tanto alla libertà» (Glenn Gould, *Glenn Gould parla di Glenn Gould con Glenn Gould*).

Mentre proseguono le scaramucce tra i vescovi e il cancelliere su chi deve uscire per primo dalla cattedrale, si prolunga indefinitamente l'attesa della pubblicazione della censura dell'*Apologie*, con le parti che sollecitano, chi in un senso chi in un altro, il primo ministro, che alla fine si pronuncia: «Tuttavia il cardinal Mazzarino, che era l'oracolo che tutti consultavano in Francia, e che, senza darsi pena di alcun esame, regolava tutti i movimenti dei vescovi, dei grandi vicari di Parigi, dei curati e dei dottori, il 28 settembre disse ai gesuiti, alla presenza di molte persone, che non poteva farsi altri nemici trattenendo ancora oltre nelle tenebre la censura della Facoltà contro l'*Apologie*; e che era intenzionato a convincere il re di permetterne la pubblicazione ai curati, se avessero insistito a chiedergliela».

Nel frattempo, la piccola storia di Port-Royal scorre poco appariscente, per il momento, ma non meno turbolenta. La pubblicazione in latino delle *Provinciales* durante l'estate a cura di Nicole, lo stillicidio degli scritti dei curati di Parigi e i tentennamenti della Facoltà di Teologia, la pressione in senso contrario dei grandi vicari, mantenevano alta la tensione tra i *solitaires* e i gesuiti. Ma, come si intuisce da una lettera della Mère Angélique, le pressioni quotidiane, i turbamenti e gli scontri dovevano essere diffusi nel mondo ecclesiastico, molto più di quanto non appaia dai documenti ufficiali.

La Mère Angélique risponde a una sorella che lavora presso l'Hôtel Dieu di Compiegne (queste istituzioni di origine medioevale e solo recentemente soggette a una regolamentazione statale, accoglievano

poveri, mendicanti, prostitute, malati, orfani ecc.) e che, con ogni evidenza, si è lamentata dell'ostilità di chi sostiene la buona causa di Port-Royal. Lettera esemplare della differenza, di cui la Mère Angélique è pienamente consapevole, tra il braccio armato di Port-Royal, Arnauld e Pascal, e la vocazione delle religiose. Dopo aver ricordato come ogni prova debba giungere gradita, come segno della volontà divina, osserva: «non è sufficiente soffrire qualsiasi cosa per una buona causa, *se non si soffre con grande umiltà*». Come nelle direzione spirituale di Singlin, l'accento cade sempre sull'interiorità dell'esperienza, sulla sua giustificazione *a partire dai principi* e mai in seguito ai fatti, per quanto questi siano dolorosi o ingiusti. L'ammonimento rivolto all'anonima religiosa, se da una parte ha lo scopo di aiutarla a leggere severamente in se stessa, dall'altra traccia un confine invalicabile tra l'ardore muto e silenzioso delle suore e quello bellicoso e un po' fanatico dei loro sostenitori. Le parole, profetiche, annunciano quasi, o paventano, la grave scissione che da lì a poco diventerà lacerazione nel cuore stesso di Port-Royal e germe della sua dissoluzione, che già si manifesta, anche se all'esterno, o nelle immediate vicinanze: «Quelli che devono difendere la verità sono ben più esposti di noi, essendo difficile non scaldarsi nelle dispute; o non avere vigore sufficiente, forza e perseveranza per fare tutto quello che si deve, senza per questo *spingersi oltre* quello che Dio vuole. Ma noi altre religiose, noi siamo fortunate, dovendo solo pregare Dio, raddoppiando l'attenzione e la fedeltà ai nostri obblighi, così che ci renda degne di essere considerate da lui; e per il resto *rimanere in silenzio*. A questo spesso veniamo meno, per una forma di zelo mal inteso, che ci fa riversare al cospetto degli uomini ciò che dovremmo conservare preziosamente nel cuore, per offrirlo incessantemente a Dio. Io stessa ho commesso questo peccato per prima, lo confesso con vergogna. Per questo temo che vi capiti la stessa cosa, carissima sorella. Perché è il modo principale di cui il demonio si serve per rovinare il bene delle case religiose, quello di far nascere *il turbamento e la divisione* da quanto dovrebbe portare la pace e l'unione perfetta». Segue il consiglio di non rincorrere, anzi di non leggere proprio «ces libelles», che non la riguardano, e di non cedere alla curiosità.

La Mère Angélique morirà fortunatamente prima delle *guerre civili* di Port-Royal, di cui aveva previsto l'esito, e rimane il dubbio se anche le virtù guerriere dei difensori della verità, dunque Pascal, soprattutto Pascal, non fossero eccessive per lei, segno di una volontà di affermazione per niente umile e per niente devota.

Il primo ottobre è scaduto il termine della sfida scientifica di Pascal, e mentre la Mère Angélique scrive a Marie-Dorothée Perdreau, allora apotecaria, confortandola per il duro lavoro e per i difetti che riscontra in sé («Quando le nostre colpe non distruggono la carità, la carità le consuma come il fuoco fa con la paglia»), Pascal consegna le proprie conclusioni a Carcavy. Polemiche e proteste, nonché l'esigenza di porre un punto fermo sul concorso, spingono Pascal a compilare il 7 una nuova *Circolare* e il 10 una *Histoire de la Roulette* in francese e in latino. Nella lettera circolare, che a sua volta viene scritta in francese e in latino, ma una non è la semplice traduzione dell'altra, Pascal affronta le due contestazioni più gravi che gli venivano mosse rispettivamente dal grande matematico inglese John Wallis e dal gesuita padre Lalouvère, mai per altro citati con il loro nome, relegati in un anonimo quanto sprezzante plurale.

L'interesse di questo scritto, al di là delle argomentazioni scientifiche e delle impuntature formali, risiede tutto nel particolare tono impiegato da Pascal che, se mai ce ne fosse bisogno dopo le *Provinciales*, mostra un aspetto del suo carattere tutt'altro che secondario: l'attitudine all'ironia, ma un'ironia che facilmente scivola nel sarcasmo. Wallis si era lamentato delle regole del concorso che, con ogni evidenza, favorivano i francesi. Per una serie di disguidi, la posta tra Parigi e Londra impiegava circa dieci giorni, il testo con le regole gli era arrivato il 10 agosto e, dal momento che uno degli obblighi a cui i partecipanti dovevano sottostare era quello di certificare «con un atto pubblico» la data di spedizione della soluzione dei problemi proposti, il matematico inglese si chiedeva perché al contrario non fossero state ritenute valide se non le missive giunte a Parigi entro il 1° ottobre. Altre contestazioni, questa volta nel merito del concorso, Wallis avrebbe nel tempo, e non senza ragione, avanzato nei confronti di Pascal. Ma nella circolare Pascal non solo

si difendeva dai rilievi di Wallis sulla palese incoerenza di richiedere un'attestazione pubblica all'atto della spedizione per poi non tenerne minimamente conto (Carcavy non poteva vedere con i suoi occhi *quando* arrivava una lettera?), si divertiva a ridicolizzarlo. Essi pretendono, scrive Pascal usando il plurale: «che si debba attendere non solo il 1° ottobre 1658, ma anche tre o quattro mesi dopo, o anche otto e magari un anno: non essendo impossibile, dicono, che le loro lettere, benché scritte prima del 1° ottobre, restino a lungo per strada, vuoi per le intemperie della stagione, vuoi per quelle della guerra, o anche infine per le tempeste in mare, che possono fermare o anche far naufragare i vascelli che le portano, nel qual caso sarebbe loro lecito inviare altre lettere, purché abbiano l'attestato di pubblici ufficiali [se questa fosse stata la mia intenzione avrei potuto non assegnare mai un premio perché] chiunque si fosse presentato il 1° ottobre con la sua soluzione, avrei sempre potuto rimandarlo, in attesa che qualche vascello, avendo avuto il vento a favore nel portare i miei scritti, potrebbe averlo contrario, o essere naufragato riportando le risposte... E anche quelli che avessero vinto il premio… non sarebbero mai certi di poterne godere, perché potrebbero sempre essere contestati da altre soluzioni che potrebbero arrivare ogni giorno, con date più vecchie, e che li escluderebbero sulla parola di una firma di borgomastro e di ufficiali di qualche città appena nota dal fondo della Moscovia, della Tartaria, della Cocincina o del Giappone».

Non era questo sempre e di nuovo il Pascal delle *Provinciales*? E mentre accusava gli «stupidi» per i loro «cavilli» e le loro «interpretazioni ridicole» dei termini precisi del regolamento, che fissava un luogo e una data, a prescindere dal paese di provenienza («non dovevo niente ai tedeschi, né ai moscoviti; potevo proporre i premi anche solo ai francesi»), proprio lui, l'uomo che incarnava l'essenza stessa della severità, il generoso e intransigente difensore di Port-Royal, l'asceta del *Mémorial*, si divertiva a trascinare chiunque si azzardasse a contestarlo nel dileggio, senza risparmiare battute e cattiverie, esibendo una ribalderia al limite dell'arroganza. Allo stesso modo, ma questa volta con più ragione, respingeva al mittente le lamentele di padre Lalouvère, che pretendeva di aver commesso solo degli errori di calcolo, rispondendo che il regolamento

prevedeva sì indulgenza per gli errori di calcolo, ma solo se accompagnati da giuste dimostrazioni, altrimenti: «avendo dato come unica prova delle sue soluzioni un solo calcolo in base al quale giudicare se siano vere o false, se abbia o no risolto i problemi, e se questo è sbagliato in ogni sua parte, da cosa è possibile giudicare se ha trovato la verità?... È una bella pretesa voler passare per uno che ha scoperto la verità per questo solo motivo: che ha prodotto una falsità».

Dalla pura, austera voce di Port-Royal alla, non di rado aggressiva, argomentazione di Pascal, il passo è lungo e, almeno in questo caso, riesce difficile annoverare l'uomo tra quelli, come diceva la Mère Angélique, che «devono difendere la verità». E non sembra del tutto fuori luogo, in quella che doveva essere una nobile gara d'ingegni, il risentimento di Wallis quando, nel *Tractatus duo*, del 1659, avrebbe osservato: «Perché, per quanto riguarda la ricompensa, di cui mi sembra preoccupatissimo [Pascal], è la cosa che mi interessa meno al mondo». Ma di tutta la faccenda, Pascal si sarebbe fatto, subito, anche storiografo, scrivendo la *Histoire de la roulette*, nella quale, oltre a ripercorrere le tappe dell'annosa disputa tra italiani e francesi e i termini del concorso ideato da lui, o meglio dall'Anonimo, distingue in tutti i lavori pervenuti due gruppi di proposte: quelle di chi non pretende di aver diritto ai premi, e quelle di chi invece concorre per i premi. Dopo aver citato favorevolmente alcuni studiosi del primo gruppo, tra cui l'inglese Wren, Sluse, Huygens, Ricci, si sofferma sulle soluzioni di padre Lalouvère, accusandole di plagio nei confronti di Roberval. Per quanto riguarda i concorrenti veri e propri, riferisce di dover attendere il ritorno di Carcavy per proporre i lavori a un comitato di studiosi. Solo il 25 novembre verrà reso noto da Pascal l'esito dell'esame: né padre Lalouvère, né Wallis hanno risposto esaurientemente a tutti i quesiti proposti. La somma in denaro, depositata nelle mani di Carcavy torna dunque in quelle di Pascal, il concorso è andato inevaso ma, a questo punto, si apre l'altro fronte della sfida, quello che riguarda la soluzione dei problemi da parte dello stesso Pascal e, parallelamente, la disputa con padre Lalouvère, che si vanterà di aver risolto i problemi prima di lui.

Il concorso della *roulette*, con il suo seguito di recriminazioni, era stato voluto da Pascal per la propria esclusiva gloria? È molto probabile, anche se si è tentato di attribuirlo a una manovra dei *solitaires*, e comunque lo si interpreti il suo comportamento stizzito, la sua alterigia poco hanno a che fare con la modestia e l'umiltà che lui stesso invocava a ogni istante. In quel torno d'anni o di mesi, scriveva: «Che una cosa tanto evidente come la vanità del mondo sia così poco conosciuta, che risulti strano e sorprendente affermare la stoltezza di chi ricerca la gloria, questo è ammirevole» (14). Non molti anni prima aveva tenuto carrozza e cocchiere, non esitando a lanciarsi in imprese economicamente redditizie, mentre ora il *cavaliere* Pascal annotava i propri vizi, non gli sfuggivano le debolezze del carattere, l'istinto del borghese, la vanagloria e la sprezzante superbia. Ciò non significa che fosse cambiato. Era un uomo in cammino, insoddisfatto di sé, consapevole di ciò che era e incapace di rinunciare al mondo, e nei silenzi di Port-Royal, nell'esempio muto e intransigente della sorella doveva scorgere qualcosa di più di un rimprovero, forse l'impossibilità di far coincidere la sua natura e il suo genio con quella negazione di sé che riteneva imprescindibile per una fede autentica e una riconciliata umanità. Con una acutezza che può sembrare autoassolutoria solo in una prospettiva angusta, egli era in grado di motivare anche il desiderio di gloria, di emergere e distinguersi, come segno di una diversa e originaria grandezza: «La più grande bassezza dell'uomo consiste nella ricerca della gloria, ma questo è anche il più grande segno della sua superiorità, perché per quanto possegga su questa terra, per quanto sia sano e per quanti vantaggi disponga, se gli uomini non lo stimano non è soddisfatto. A tal punto considera la ragione umana che qualunque posto occupi al mondo, se non occupa un buon posto anche nella ragione umana, non è contento. È il più bel posto del mondo, niente lo può distogliere da questo desiderio ed è la caratteristica meno cancellabile dal cuore umano» (435). Poi, con quel gusto spiccato per la denuncia di ogni apparente innocenza morale, aggiungeva: «E quelli che disprezzano maggiormente gli uomini e li paragonano alle bestie, vogliono anch'essi venire ammirati e creduti, contraddicendosi da soli a causa di questo sentimento. La loro natura, più forte di tutto, li convince

della grandezza umana più di quanto la ragione non li convinca della loro bassezza». Perfino nelle radici del male egli riusciva a scorgere il segno di una primogenitura, o meglio proprio l'esistenza dell' assurda pretesa di distinguersi era una prova di quella grandezza, così come l'accusa di ogni ambizione poteva illuminare al contrario un oscuro e non meno prepotente spirito di rivalsa. Ma in entrambi i casi scrutava quelle contraddizioni insolubili che erano per lui il sigillo stesso della vicenda umana: «La nostra presunzione è tale che vorremmo essere conosciuti dal mondo intero e anche da quelli che verranno quando non ci saremo più. Ma siamo così vani che la stima di cinque o sei persone attorno a noi ci fa piacere e ci soddisfa» (111).

Mentre in ottobre Pascal chiude il suo concorso e si appresta all'ennesima polemica, la Mère Angélique scrive tre lettere, due al medico di Port-Royal, Jean Hamon, e una alla religiosa di un altro convento che lamentava la scarsità delle elemosine, chiedendole soccorso.

La lettera sulle elemosine fa luce sulle reali condizioni di vita nei conventi, spesso al limite della sopravvivenza, sempre che non fossero sotto la protezione di qualche grande famiglia o non ricevessero lasciti e donazioni, non di rado sotto forma di pensioni, come anche le vicende della sorella di Pascal, Jacqueline, dimostrano con grande evidenza. La Mère Angélique, che non può o non vuole venire incontro ai bisogni della consorella (il rifiuto è affidato unicamente a un prudente condizionale: *Vorrei proprio*), approfitta della richiesta per definire il problema: da una parte a pochi viene in mente di fare offerte alle religiose, perché la miseria dei poveri è più urgente, dall'altra le religiose, appena avvertono la povertà, invece di affidarsi a Dio, cercano di farvi fronte ricorrendo a mezzi umani, amici e parenti, contro il voto di povertà che pure hanno fatto. Ma, e qui la Mère Angélique sembra presagire l'ultimo atto del dramma di Port-Royal, quando alla fine del secolo sarà la casa di Parigi a trascinare nella rovina quella di Port-Royal des Champs con una serie di meschine rivendicazioni, spesso le suore «non solo cercano il necessario, ma anche il superfluo, e con tanta durezza verso le consorelle che alcune, vivendo nell'abbondanza, lasciano le altre nell'indigenza estrema. So di

certo quali comportamenti sventurati si tengono in alcuni conventi». La chiusa della lettera è di una rassegnata fiducia nel destino o meglio nella provvidenza: «Sarebbe molto triste se foste costrette a lasciare la clausura, ma forse una simile disgrazia potrebbe essere per voi l'occasione per una condizione migliore di quella presente».

Le due lettere al dottor Hamon, dalle quali traspare un lieve e ironico sorriso, sono dettate molto probabilmente da lamentele reciproche delle monache e del medico. Alla preoccupazione di questi per le cure, giudicate insufficienti per la malattia di una giovane, la Mère risponde che la sua morte avrà come premio il cielo e la pazienza del medico nel sopportare le accuse ne fortificherà la fede. Ma la parte più cospicua delle lettere è dedicata agli attriti tra le suore e il medico insofferente e imperioso. Spetta a lui tollerare le «piccole contrarietà», cercare di convincerle «insinuando la necessità dei rimedi che ripugnano loro, con una tale dolcezza da escludere ogni intransigenza o disprezzo per la loro avversione, e anche la minima derisione. Bisogna sempre essere seri, dolci e compassionevoli, per attenuare la necessaria fermezza». La bonaria reprimenda al medico diventa subito lo spunto per evocare le parole di Saint-Cyran riguardo alla autorità della Chiesa, un tempo totalmente compenetrata nella carità, mentre nel presente: «quantunque sia necessario credere nella carità dei superiori, essi sanno occultarla molto bene dietro l'autorità», e al severo medico non sarà certo sfuggita l'esortazione finale a farsi simili più alla Chiesa delle origini che a quella del presente. Dalle lettere della Mère Angélique traspare anche una concezione cristiana della medicina in cui non deve mai prevalere l'aspetto tecnico, la cura ossessiva del corpo: «Spero che Dio vi renderà tanto miglior medico dei corpi quanto più voi sarete medico della vostra anima e che più voi sarete umile, paziente, riservato, modesto e veramente caritatevole, tanto più Dio benedirà i vostri rimedi e li renderà più efficaci di quanto lo siano senza la virtù divina». Insomma il medico di Port-Royal dovrà prima di tutto essere un esempio spirituale, non dimenticando che le suore ricorrono a lui proprio nel momento in cui sono più deboli e dunque «hanno bisogno di una doppia carità, per il corpo e per l'anima».

Il 19 ottobre finalmente viene resa pubblica la censura contro l'*Apologie*, una piccola vittoria che i giansenisti avranno il torto di enfatizzare, preparando così la ritorsione, ben più pesante, della parte avversa. Il giorno dopo la Facoltà, per attenuare il dissenso della Compagnia, ribadisce la condanna di Jansénius, guardandosi bene però dal nominare le *Provinciales*, nel timore di rinfocolare la polemica giuridica con il Parlamento.

Il quattro novembre muore Antoine Le Maistre, grande avvocato in gioventù, uno dei primi *solitaires* a ritirarsi a Port-Royal des Champs. Era nipote delle due sorelle Arnauld, che nelle lettere dedicate alla sua scomparsa, mescolano agli accenti di una tenera devozione la mai dimenticata necessità dell'accettazione cristiana della morte. La prima a dare l'annuncio è la Mère Agnès, che scrivendo nel giorno stesso della morte a un ignoto interlocutore, dopo aver ricordato che «non è possibile non essere toccati da questa perdita, perché è volontà di Dio che noi proviamo dell'affetto per coloro che egli ha legato a noi», si affretta a confermare la sua incrollabile fede nel fatto che «non troviamo affatto strano che Dio faccia rientrare nel nulla ciò che dal nulla è uscito, secondo la sua giustizia… non si tratta dunque di entrare in un abisso di paura, ma piuttosto in un abisso di ammirazione». Pochi giorni dopo, Louis-Isaac Le Maistre de Sacy, fratello di Antoine e possibile destinatario della lettera della Mère Agnès, le scrive, in profonda consonanza, dicendo che la morte lo ha unito ancora più strettamente al fratello, e prega la zia di accrescere l'affetto e la carità nei propri confronti: «Perché mi sembra che sia questo che dobbiamo fare quando muore qualcuno della famiglia o dei nostri amici: riparare alle mancanze che abbiamo potuto commettere nei loro confronti… Raddoppiando l'affetto verso quelli che restano».

In un'altra lettera del 20 scritta alla Mère Rénée de Saint-Paul, il tema della malattia e della morte è accennato come un puro spunto di meditazione, la Mère Agnès è malata così come la destinataria della lettera, e si continua a parlare della morte di Le Maistre, che capovolge il senso del dolore attribuendolo a una forma misteriosa di grazia: «è un atto di misericordia che ci concede per darci modo di espiare le nostre colpe

per mezzo delle sofferenze». Non diversamente la Mère Agnès, annunciando alla regina di Polonia la morte del nipote, dopo aver ricordato che la malattia è durata solo otto giorni e che la morte lo ha sorpreso mentre lavorava a un'opera sulla vita dei santi, contrappone il senso di perdita umano alla bontà della volontà divina. Ricorda la vita del morto, sfuggito per grazia di Dio «alle vane speranze di una fortuna temporale», i suoi ventun anni di ritiro, e riferisce anche una frase scherzosa del moribondo, il quale avendo detto che sarebbero stati necessari altri cinque anni di lavoro per terminare il suo libro, aveva aggiunto: «che quest'opera era troppo santa per lui, e che solo i santi potevano parlare in modo appropriato dei santi».

Il mese di novembre era destinato a portare un altro lutto, la scomparsa di Fleury, confessore della regina di Polonia. Sempre la Mère Angélique, scrivendo a tal proposito a Mademoiselle Fossé, che stava per prendere i voti, ammonisce: «non pensate ad altro, cara madre, che a prepararvi durante questo santo tempo dell'avvento, alla considerazione dell'annientamento del figlio di Dio nelle viscere della sua santa madre».

Il dolore, che certamente esiste e traspare da questa spiritualità radicale, non solo viene tenuto a bada, ma soffocato, come se anche solo la sua comparsa potesse minacciare ogni retto proponimento, offendere l'illimitata fiducia in Dio e dunque la propria integrità. E sempre prevale la preoccupazione di verificare la fede in relazione all'esperienza, come quando, nello stesso mese, la Mère Agnès, scrivendo ad Angélique de Saint-Jean, figlia di Arnauld d'Andilly, osserva che, riguardo ai sentimenti religiosi, «ci sono molte persone che hanno nella mente queste verità ma non le praticano mai». E sempre riguardo alla sofferenza, la Mère Agnès aggiunge «non esigo e non desidero che siate insensibile quando Dio vi affliggerà, ma solo che restiate in silenzio… invece di cercare ragioni umane per consolare la natura nel suo dolore». La psicologia dell'anziana badessa tende a ricondurre ogni forma di espressione umana alla stessa causa, l'io corrotto, la mancanza di fede: «Mi sembra, cara sorella, che ci sia un grande legame tra l'afflizione e l'imperfezione, e

che quelli i quali sopportano ciò che si dice loro a proposito delle colpe senza turbarsi, senza ragionare e senza volersi difendere nella loro colpa, sono già a buon punto sulla strada di uscirne; e credo che come Dio è contento dei primi, che non hanno reazioni volontarie contro la volontà di Dio che li affligge, così quelli che non aderiscono volontariamente alle loro imperfezioni, benché si ritengano del tutto responsabili, Dio non li punisca per ritirare loro il suo favore, ma solo per servirsene in vista di un bene maggiore». Il ragionamento della Mère Agnès, complesso nella sua esposizione, è semplice nell'assunto: molti accettano la volontà di Dio fino a quando la ritengono ragionevole «il che mi fa temere che riducano il bene che si trova in loro alla sola dimensione umana».

Pascal: «Quando si costringe qualcuno che non è ancora stato rinnovato interiormente a fare delle opere di pietà e di penitenza straordinarie, si guasta una cosa e l'altra, la malvagità dell'uomo corromperà le opere, e le opere schiacceranno la debolezza dell'uomo che non sarà capace di sopportarle» (770).

L'ultima lettera del mese, sempre riguardo alla morte di Le Maistre, è quella che Barcos scrive a Robert d'Andilly e nella sostanza non si distingue affatto dalle altre, se non per gli accenti, che al solito in lui sono rigorosi, un po' grevi e privi di sfumature. Dopo aver ricordato l'affinità spirituale che lo legava al morto, si sofferma sulla bellezza di essere chiamati presso Dio. Luogo comune della consolazione, che qui però assume i tratti specifici della sensibilità di Port-Royal, la sua visione è desolata e priva di qualsiasi speranza nel mondo: «E così coloro che ne escono per primi sono i più fortunati e ricevono da Dio un vantaggio inestimabile, perché sono i primi a essere liberati non tanto dal mondo quanto dall'inferno, che è propriamente il peccato e la corruzione che regnano nel mondo, ed essi sono i primi a essere introdotti nella vita e nella gioia del cielo, la cui sola vista, se ne fossimo capaci, ci farebbe morire all'istante per la confusione che ci procurerebbe di esserne stati così lontani col pensiero e ancor più con la condotta». Le Maistre ha

ottenuto la grazia di Dio, ma, e qui la dottrina giansenista rivela il suo fondamento più sicuro: «la grazia e la natura dipendono entrambe dalla sua volontà». Dio regge la sequenza dei fatti naturali così come dispone liberamente della salvezza, dunque la morte dell'amico non è da piangere né da riferire ad altro che alla volontà divina. Per terminare la sua lettera, Barcos auspica anche per sé e per gli amici il ricongiungimento in cielo, là dove ogni sentimento genuino riceve il suo inveramento, perché «io disprezzo a tal punto tutto ciò che è temporale che non saprei avere stima delle amicizie e delle stesse grazie temporali».

Alla fine di novembre Marguerite Périer, la sorella di Pascal, si reca a Parigi con il figlio minore, Louis, il futuro canonico, che a sette anni è particolarmente vivace e non sembra molto incline all'apprendimento, se è vero che conosce a mala pena il Padre nostro, e per questo viene affidato a Pascal che, insieme a tutte le altre incombenze, trova il tempo per fargli da precettore, riuscendo a ottenere da lui un comportamento più disciplinato.

Dopo aver reso noto l'esito negativo del concorso, Pascal, il 12 dicembre, aggiunge alcune pagine molto polemiche alla *Histoire de la roulette*, nelle quali attacca padre Lalouvère che, dopo aver letto la prima versione della *Histoire*, si lamentava di non essere stato citato, e che tre giorni prima aveva rifiutato di pubblicare le sue conclusioni prima di quelle dell'anonimo (Pascal). Pascal, al solito, non si limita a ridicolizzare il gesuita e le sue pretese di gloria scientifica («sa petite ambition»), dimostrando che ha copiato dagli studi ben più vecchi di Roberval, ma impartisce una vera e propria lezione di deontologia scientifica: chi pubblica uno scritto per primo può vantare la sua superiorità anche se un altro dovesse esserci arrivato indipendentemente da quello scritto. Non solo però, nel caso di Lalouvère, egli non è riuscito a risolvere alcun problema in modo autonomo da Roberval, ma cerca di sfruttare i risultati di Pascal stesso per poi appropriarsene. Già nel precedente scritto Pascal aveva differito la pubblicazione delle soluzioni date al problema della *roulette* proprio per questo motivo, proponendo un'ulteriore sfida: se

davvero il gesuita era in grado di esibire le soluzioni vere, accettasse di inviarle sotto scrittura cifrata insieme a quelle di Pascal stesso per vedere così se entrambi avevano ottenuto l'identico risultato: «Gli ho dato sei o sette mesi per produrre i suoi risultati: non ne ha fatto niente; gli è stato impossibile farlo perché sarebbe stato facile, una volta pubblicate le soluzioni, smascherarlo».

Nel frattempo stavano uscendo le *Lettres de A. Dettonville*, la cui pubblicazione sarebbe stata completata nel gennaio successivo, e che avrebbero chiuso definitivamente dal punto di vista scientifico il capitolo del concorso sulla *roulette*.

Il mese di dicembre portava con sé un nuovo lutto, la morte della Mère Marie des Anges, badessa di Port-Royal, a cui subentrava il 17 la Mère Agnès. L'anziana suora, che era nata nel 1593, doveva aver espresso tutti i suoi dubbi sia a Singlin che a Barcos, sulla capacità e forse anche sull'opportunità di ricoprire di nuovo quel ruolo in un frangente tanto delicato, per questo Barcos le scriveva: «È vero che la responsabilità delle anime, quale che sia, è oggi molto penosa e pesante a causa delle circostanze di questi tempi e degli spiriti che sono assuefatti a un nutrimento e ad abitudini poco conformi alle regole del vangelo e della Chiesa. Ma se possiamo sperare una grazia e una benedizione particolari di Dio per superare le difficoltà, è proprio quando entriamo in questo servizio dalla porta, cioè dalla via che lui stesso ha stabilito, come vi siete entrata voi». Identiche preoccupazioni la Mère Agnès doveva aver espresso a Singlin, anche in merito alle proprie condizioni di salute, e il direttore spirituale le risponde: «È vero che la vostra età vi rende inferma, ma le anime non invecchiano con il corpo al passare degli anni». Tutta la lettera si muove nel solco della responsabilità al servizio degli altri e si chiude con un'immagine consolatoria: «La vostra lampada sarà tanto più ardente e luminosa quante più altre lampade avrete acceso».

Nelle vicinanze del Natale, Singlin risponde alle preoccupazioni di una religiosa che, pur non appartenendo a Port-Royal, lo ha scelto come direttore spirituale. Impossibile precisare il contesto, e forse sarebbe

anche sbagliato leggerla prendendo alla lettera gli scrupoli della suora e quelli di Singlin, ma il tono non lascia adito a dubbi: la condizione monacale non ammette alcun cedimento sentimentale, fosse anche quello innocente di un rapporto più intimo o della dipendenza di una religiosa dall'altra.

La suora ha scritto al suo direttore che una consorella, la quale versa in condizioni particolarmente penose, le ha espresso il suo dolore per trovarsi «al culmine della disperazione». Riguardo a cosa? Probabilmente si tratta solo di amicizia, di solitudine, del desiderio di rivedere un'antica compagna. Ma Singlin è inesorabile: «Non penso che dobbiate farle visita per un quarto d'ora ogni giorno, accondiscendendo al suo desiderio. Per ogni servizio che potete renderle, ci sono altre sorelle in grado di farlo. Capisco che avvertiate una grande pena per i suoi sentimenti, poiché ne siete la causa principale… Ma non capite quale *crimine* sia davanti a Dio che una vergine a lui consacrata diventi la causa di simili sregolatezze e legami nati da un compiacimento *criminale* allo scopo di essere amata». Singlin inscena tutto il vocabolario della perdizione, c'è sempre in questi direttori spirituali una vocazione teatrale, un'enfasi, quasi un desiderio o un bisogno di drammatizzare: tentazione, passione, colpa, ferite, *crimini*; come se la povera suora avesse ceduto a proposte demoniache e non a un umanissimo moto d'affetto. Qui si rivela tutta la durezza e l'irrimediabile spirito penitenziale dell'uomo e della sua visione religiosa, quel sentimento della realtà corrotta al punto che, per essere davvero in grazia di Dio: «le lacrime devono prendere il posto del riso, i dolori del piacere, l'umiltà dell'orgoglio, la solitudine e il silenzio delle conversazioni e dei discorsi inutili». Lo spirito è minacciato dall'esterno e dall'interno, in una perenne lotta dove non c'è più spazio per alcun sentimento umano: Port-Royal porta all'eccesso il dramma della croce senza più distinguere tra positività della vita e testimonianza, in una astratta quanto visionaria vocazione al martirio.

Il 19 dicembre un altro lutto colpisce la comunità: muore la marchesa d'Aumont. La più appartata, la più dolente figura di gran dama che si era accostata a Port-Royal in seguito alla morte del secondo, amatissimo

sposo, afflitta da una salute incerta che le aveva impedito di prendere i voti, doveva seguire di poco il destino della Mère des Anges, in cui aveva letto il presagio della propria fine. Grande benefattrice del convento, tanto discreta che quasi nessuno sapeva quanto le recenti ristrutturazioni a Parigi e a Port-Royal des Champs le dovevano, non aveva la statura morale e intellettuale di altre grandi dame vicine al piccolo mondo delle suore, come la marchesa di Guéméné o quella di Sablé, ma certamente Pascal l'avrebbe iscritta in quel terzo ordine di eccellenza, quello della carità, che sopravanzava i primi due, del potere e dell'intelligenza. La Mère Agnès scrive alla Mère Françoise de Foix, descrivendo in termini edificanti la morte della donna, ma ricordando al tempo stesso che: « Dio ha fatto in queste ultime sei settimane tre grandi vuoti in questa casa; abbiamo bisogno che li riempia lui stesso affinché non vacilliamo». Dove non sfugge un velato ricorso al linguaggio militare, quel concepire Port-Royal alla stregua di un avamposto in terra nemica, con uomini e reparti che cadono e che vanno sostituti al più presto, con l'invocazione alla resistenza e al sacrificio supremo.

A chiusura dell'anno e della disputa sulla *roulette*, Sluse scrive il 21 dicembre a Pascal: «Non ho mai dubitato che i problemi proposti potessero avere altra soluzione che la vostra».

IL GRANDE SILENZIO – 1659

Tra il dicembre del 1658 e il febbraio successivo, escono le quattro *Lettres de A.Dettonville*, con le quali Pascal rivelava la soluzione dei problemi legati alla cicloide che non era riuscita ai partecipanti del concorso. L'uso di un nuovo pseudonimo, il procedimento già sfruttato di passare dall'anonimato allo pseudonimo, il ricorso allo stesso tipografo, Desprez, che nel 1670 sarà anche il primo editore delle *Pensées*, la dedica cifrata della quarta lettera a un Monsieur ADDS, probabilmente Antoine Arnauld, tutto farebbe pensare a un'unica strategia concordata con Port-Royal. Certo Pascal doveva aver già elaborato le sue dimostrazioni entro settembre ma, se si eccettuano gli ulteriori sviluppi suggeriti dalle altrui riflessioni, soprattutto quelle di Wren, egli temporeggiò alcuni mesi per non permettere a Lalouvère di appropriarsi dei suoi risultati, e ruppe decisamente gli indugi dopo che il gesuita pubblicò ai primi di gennaio uno scritto confuso e pieno di errori, dimostrando inequivocabilmente di non essere all'altezza dei quesiti. Le lettere sulla cicloide sono forse il capolavoro scientifico di Pascal, il riassunto e il completamento della sua carriera, iniziata con gli scritti giovanili sulle coniche e culminata nel 1654 con il *Traité du Triangle arithmétique*. Brillante e originale esposizione di temi d'indagine i cui presupposti risalivano ad Aristotele e Archimede, getta le basi, come riconoscerà Leibniz, del calcolo infinitesimale di cui arriva a sfiorare la definizione. Cento pagine dense e metodologicamente inappuntabili, che confermano la fedeltà agli assunti espressi a suo tem-

po nell'*Esprit géometrique*, l'unica opera, oltre al *Triangle arithmétique*, pubblicata da Pascal con il suo nome.

All'inizio dell'anno suor Angélique de Saint-Jean lascia gli Champs per dirigere le novizie di Parigi, mentre il 20 gennaio Pascal chiude la polemica con padre Lalouvère aggiungendo all'*Histoire de la roulette* una paginetta velenosa sulle pretese del gesuita di essere arrivato alle sue stesse conclusioni, ricordandogli che il suo ultimo scritto è pieno di errori «e questo gli chiude assolutamente la bocca».

Non s'interrompe la corrispondenza della Mère Angélique con Mademoiselle de Roannez, che ha appena donato alla comunità un crocifisso. Nel biglietto di ringraziamento, la Mère Angélique evoca per ben due volte «la potenza delle tenebre» «le tenebre del mondo», con l'unico sollievo che, pur nel ritorno obbligato della giovane nel mondo, ella porta «inciso nel cuore il sacro mistero». Di nuovo nessun compromesso, se pure ha dovuto riprendere il suo posto nella società, questo appare come una umiliante detenzione, ribaltando l'immagine consueta del chiostro come carcere, che qui appare invece luogo di salvezza e di felicità.

La morte di Antoine Le Maistre ha un curioso strascico nella lettera del 17 gennaio che suo fratello, Le Maistre de Sacy, il timoroso e ortodosso agostiniano che per primo aveva accolto Pascal a Port-Royal, non senza reciproche perplessità, scrive a Barcos. Come si è visto in altre lettere, tra cui quella della Mère Agnès, la morte di Le Maistre aveva turbato la piccola comunità, che aveva reagito offrendola a Dio. Nella lettera di Le Maistre de Sacy a Barcos, come d'altronde in quella della Mère Agnès, si accennava all'opera sui santi a cui Antoine Le Maistre era intento quando la morte lo aveva sorpreso. Nella lettera di Sacy però qualcosa doveva aver turbato la vigile irritabilità teologica che Barcos riservava a tutti i membri della comunità, e la lettera di risposta sembra un accorato quanto prudente *plaidoyer* del defunto che illumina i rapporti interni a Port-Royal più di cento dissertazioni sul giansenismo e sul rigore morale del convento.

Barcos, forse fraintendendo Sacy, doveva aver capito che il fratello, scrivendo una storia dei santi, se ne attendeva qualche forma di gloria personale, anche solo per il fatto di avervi messo mano. Per questo nella lettera di risposta, umilissima nella forma, Le Maistre de Sacy s'impegnava per tutta la prima parte in una puntigliosa ricostruzione del lavoro interrotto dalla morte, attribuendo l'equivoco sulla vanagloria esclusivamente a sé e non alle intenzioni dell'autore. In realtà, sosteneva, si trattava di riassumere la monumentale *Vita dei santi* di Surius, certosino del Cinquecento, espungendone ogni tratto poco edificante: «Ed era così lontano da credere che in questo modo dovesse intraprendere la stesura di una generale vita di tutti i santi, che all'inizio non pensava che a tradurre la vita dei fondatori di ordini, che aveva tradotto lui stesso o fatto tradurre da altri». Antoine Le Maistre dunque era un semplice traduttore e tale intendeva rimanere, circostanza che smentiva l'affermazione di Barcos a proposito dell' «orgoglio più imperdonabile di tutti». Ma, continua la lettera, egli non si era solo limitato al compito umile di tradurre un'opera altrui, vi si era accinto su suggerimento e per volontà di Singlin, e non aveva risposto neppure alle sollecitazioni della regina di Polonia, tramite la Mère Angélique, che avrebbe voluto da lui una vita di san Luigi, proprio perché Singlin lo aveva ammonito che un tale lavoro non sarebbe stato possibile senza che egli, oltre ad assemblare i lavori altrui, non intervenisse in prima persona «cosa che non sembrava adeguata alla sua condizione». Per vent'anni si era dunque dedicato al compito così precisamente delimitato dai suoi direttori spirituali, tra cui, il primo e maggiore, Saint-Cyran, compito a tal punto rispondente alla volontà divina che Sacy confessa di aver pregato Dio «di diminuire la durata della mia vita per prolungare la sua, così da poter portare a compimento il suo lavoro». Tutto dunque dipende dunque da un fraintendimento («la mia imprudenza»): «Perché non ho mai avuto l'intenzione di dire, per quanto le mie parole ve l'abbiano fatto credere, che mi abbia detto prima di morire che Dio l'aveva voluto togliere dal mondo per *impedirgli di occuparsi di questo lavoro*».

Da questa frase emerge nitidamente il *carattere* di Port-Royal, che si potrebbe definire come il risvolto inquietante di quel genio psicologico

che parallelamente si era affermato nei salotti mondani e soprattutto all'Hôtel de Rambouillet. Perché se è vero che l'analisi dell'anima riprodotta in formule brillanti dalle *Preziose* trovava un corrispondente nella finezza psicologica di Port-Royal, comune retaggio dello stile scintillante e acuminato di Montaigne e di tutta una civiltà della parola, qui essa si manifestava nella sua forma più sgradevole: il sospetto, e quanto ci sarebbe da dire sul sospetto degli uomini del terrorre giacobino, sulle loro disanime pedanti e crudeli di parole, lettere, discorsi pronunciati con leggerezza che al contrario, secondo loro, celavano intenzioni cospirative degne di essere sanzionate con l'infamia prima e la morte poi. Una frase, che a noi appare, ed è, del tutto innocente: «Dio mi toglie dal mondo per impedirmi di proseguire il mio lavoro», che ci sembra anzi l'espressione di una umiltà e di una rassegnazione monastica integrale, agli occhi di Barcos, questo scostante giudice d'anime, rivelava una superbia inconfessata.

Mentre Sacy prende commiato nella sua lettera dal temibile direttore spirituale, lo ringrazia con un singolare *Auto da fé* per avergli scritto «sulla vanità che facilmente scivola anche nelle opere che sembrano essere più sante». Perché affermare che Dio ci toglie la vita per impedirci di portare a termine un'opera di così vaste proporzioni, non può voler dire altro che noi siamo responsabili, consapevoli dell'importanza di quest'opera: siamo colpevoli. Ma cosa può essere importante agli occhi di Dio? E lo stesso Maistre de Sacy, ossessionato a sua volta dal sospetto, sembra nelle ultime righe compiacere Barcos e non escludere questo luciferino orgoglio sempre in agguato: «tuttavia non ci si può mai aiutare troppo a difenderci da un male così impercettibile e pericoloso». La minuzia dell'indagine porta a cogliere la scaltrezza dell'avversario e questa, fatalmente, a smascherare la doppiezza umana. Tutto Port-Royal non è altro che una poderosa e implacabile macchina di sospetti, una guerra contro il maligno in cui, spesso, sembra che il maligno venga evocato e fatto vivere proprio da chi lo vuole esorcizzare.

Ma il male, se non il maligno, era in agguato sulla strada di Port-Royal, e tendeva lacci a cui non sarebbe sfuggito.

L'impronta di Port-Royal, in un momento di affermazione di un cattolicesimo che si andava adeguando ai tempi, la Compagnia di Gesù, ma anche di un'azione teologica e pastorale ai livelli alti, Bérulle, Saint François de Sales, Camus ecc., improntata a un cristianesimo più cordiale di quello derivato da certe involuzioni postridentine, lascia in Pascal un segno duraturo, una visione fosca, apocalittica, di un pessimismo radicale nei confronti dell'uomo: «Che Dio non ci imputi i nostri peccati, vale a dire tutte le conseguenze e lo strascico dei nostri peccati, che sono spaventosi, delle colpe più piccole, se si vogliono perseguire senza misericordia» (584).

L'io moderno, alla cui concezione teoretica presiede Descartes che gli fornisce le più solide giustificazioni filosofiche, mentre a quella concomitante storica provvede la precipitosa avanzata della classe borghese («se non vuole [la borghesia] che si mescoli troppo Dio agli affari del mondo, è perché non pensa più che la divinità vi abbia tanto a che fare. Il borghese ha perso la fede dei semplici», Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois*), affascina Pascal, che ne coglie ogni aspetto e implicazione ma, a differenza di Descartes, ne prova anche una ripulsa indicibile. Proprio la visione di un io assoluto, ultima evoluzione o decadimento dell'io umanistico in quello che Hegel avrebbe chiamato *Das geistiges Tierreich*, spingeva lo scienziato che si era battuto con determinazione contro i preconcetti e gli angusti limiti metodologici di una cultura ancora in gran parte arretrata, ad arretrare a sua volta fino alla più cupa visione dello spirito penitenziale, con cadenze medioevali, lasciando riecheggiare funebri rintocchi, *tocsins*, che per lui rappresentavano il richiamo della patria celeste. Ma in questa regressione davanti all'incombere della modernità egli giustificava quello che stava facendo, il recupero di concetti e visioni che appartenevano a un lontano passato, argomentando: «Come se gli stessi pensieri non formassero il corpo di un altro discorso con una disposizione diversa, così le stesse parole formano pensieri diversi con una disposizione diversa» (590). La novità sgorgava dalla diversa disposizione, dalla intenzione nuova, ma gli elementi usati erano vecchi, e con questo conciliava la sua incrollabile fede nella tradizione con le esigenze di una società che prestava ascolto solo a ciò che appariva

originale, come Baudelaire avrebbe espresso con un grido che era una bandiera: «Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe?/Au fond de l'inconnu pour trouver du *nouveau*!» (*Le voyage*).

Scorgeva nell'illusione umanistica di un *rinascimento* una forma superiore di *Blendung*, la cecità tragica di chi si affretta alla propria rovina credendo di sfuggirle: «Corriamo spensieratamente verso l'abisso, non prima di aver messo qualcosa tra noi e lui per impedirci di vederlo» (155).

Sempre in gennaio, uno scambio di lettere tra Pascal e Christiaan Huygens, il grande fisico e astronomo olandese, mostra come la fama scientifica di Pascal, che aveva apprezzato l'*Horologium* di Huygens, scritto con cui si avviava la produzione di orologi a pendolo, fosse consolidata in Europa. Il tramite tra Huygens e Pascal era Saint-Gilles, *solitaire* di Port-Royal in quel momento in esilio nei Paesi Bassi in seguito alla denuncia per il ruolo attivo svolto all'epoca della pubblicazione delle *Provinciales*. Saint-Gilles, che per prudenza si faceva chiamare Du Gast, svolgeva anche il compito di ambasciatore di Port-Royal presso il cardinale di Retz, a sua volta in esilio. Pascal risponde all'invio dello scritto di Huygens con una letterina in cui esprime nel suo stile migliore, fatto di brevità, logica stringente ed eleganza, lo stupore per essere noto a uno scienziato così famoso, la riconoscenza per la sua attenzione e la sua considerazione: «sarebbe bastato alla mia ambizione avere un posto nella vostra memoria. Tuttavia mi si fa credere che ne occupo uno anche nella vostra stima. Non oso crederlo, non ho nulla che la valga, ma spero che mi accorderete un posto nella vostra amicizia, perché se è certo che la si può meritare con la stima e il rispetto che si hanno per voi, in quanto uomo di mondo io la merito». Ricambiava umilmente il dono, il saggio sull'orologio, con un primo invio delle lettere sulla cicloide, che Huygens avrebbe apprezzato, essendosi a sua volta cimentato nel problema, anche se fuori dal concorso. Il fatto più curioso di questo scambio di lettere, che riguardava anche Saint-Gilles, è che all'epoca Pascal fosse ancora sconosciuto come autore delle *Provinciales*, al punto che Huygens crede sia Saint-Gilles ad averle scritte, a cui confessa di essere dispiaciuto per

non averlo riconosciuto prima «come autore di un'opera che oggi fa tanto rumore e che mostra in verità come voi siate uno dei più grandi uomini del secolo».

Tra anonimi, pseudonimi e, chissà, eteronomi, Pascal si godeva palesemente un successo e una rinomanza che andavano dagli scritti di alta matematica a quelli di polemica teologica, pur essendo refrattario alle formule di cortesia e ai complimenti: «O ci convincono o ci irritano» (469). Aveva pubblicato pochissimo, e tra annunci a cui non seguirono le opere annunciate, bozze e progetti, se si escludono le *Provinciales* e qualche pagina scientifica, di lui non sarebbe rimasto quasi niente, e le parole di Baillet riferite a Descartes, a maggior ragione potrebbero essere dette di Pascal: «Dopo la decisione del signor Descartes di non far pubblicare le sue opere mentre era in vita, sembra che non restasse che ucciderlo per dare alla pubblica opinione quel bene che le spettava» (*Vie de Monsieur Descartes*).

Quasi come contrappunto, alla fine del mese di gennaio la Mère Agnès scrive a una religiosa sul tema dell'umiltà. In tutte queste lettere, dal sapore edificante e rivolte a consorelle che vivevano secondo l'immodificabile scansione delle *Ore* e quasi senza alcuna possibilità di immaginare diversamente la propria vita, l'accento cade sulle sfumature, sulle intenzioni più riposte della vita religiosa. E mentre i grandi direttori spirituali, Singlin e Barcos, scrutano le anime per denunciare la viltà nascosta e stanare ogni possibile presenza del Nemico, la Mère Angélique, come la Mère Agnès, svolgono un'azione preventiva, di messa in guardia, che deriva loro dall'immensa esperienza della vita conventuale e di tutte le sue ingannevoli innocenze. Il punto di convergenza tra le due funzioni è l'assoluta e inderogabile convinzione che tutto sia voluto da Dio («che ci usa e si serve di noi come di uno strumento che si lascia condurre, dopo di che, se vuole, ci lascia, senza più volersi servire di noi, di cui non ha alcun bisogno per compiere le sue opere») e che l'unico spazio riservato all'uomo sia quello di accettare, e prima ancora di riconoscere, la volontà del suo creatore, secondo la modalità di una comunicazione

priva di parole o di altri segni: «Poiché, parlandoci senza parole, è nel silenzio e nella pace interiore che comprendiamo meglio ciò che ci dice».

Riesce difficile penetrare il sentimento di cui si alimenta Port-Royal, più facile vederlo riflesso nella disciplina del tempo conventuale fissata da san Benedetto: «Ergo his temporibus referamus laudes Creatori nostro *super iudicia iustitiae suae,* id est matutinis, prima, tertia, sexta, nona, vespera, completorios, et nocte surgamus ad confitendum ei». In ogni caso, e ancora per poco, la misurazione del tempo, e lo strumento per misurarlo, il *sablier*, a cui accenna Pascal nella seconda *Provinciale*, non è legata che alla preghiera, e il tempo stesso viene pensato solo in relazione all'orante, o come osserva acutamente Ernst Jünger: «In tutti i casi, però, la misurazione era legata a processi concreti: le ampolle venivano tarate in relazione a uno scopo preciso. Non si voleva sapere da loro *che ora è*. Si trattava di delimitare un avvenimento in un determinato lasso di tempo» (*Il libro dell'orologio a polvere*).

Allo spirito religioso il tempo appare il segno più certo della pena a cui l'uomo è condannato, anzi la forma che la pena assume in relazione alla sua natura degradata, e l'unico segno di eternità rimane l'istante nella sua purezza indivisibile di cui Agostino ha tracciato i confini ontologici una volta per tutte. Ma l'uomo sfugge al presente come all'eternità, predilige nel tempo ciò che più gli concede di giocare con l'immaginazione, di esercitare false virtù e consolarsi con fiabe menzognere, Pascal non aveva dubbi: «Non ci accontentiamo mai del presente. Anticipiamo il futuro perché tarda a venire, come per affrettarne il corso, o richiamiamo il passato per fermarlo, come fosse troppo veloce, così, imprudentemente, ci perdiamo in tempi che non ci appartengono, e non pensiamo al solo che è nostro, e siamo tanto vani da occuparci di quelli che non sono nulla, fuggendo senza riflettere il solo che esiste. Ciò dipende dal fatto che di solito il presente ci ferisce. Lo nascondiamo alla nostra vista perché ci affligge, e quando è piacevole temiamo di vederlo scappare. Tentiamo di sostenerlo con il futuro, e ci impegniamo a disporre di cose che non sono in nostro potere, per un tempo a cui non siamo affatto certi di arrivare.

Ciascuno esamini i propri pensieri. Troverà che sono tutti concentrati nel passato o nell'avvenire. Non pensiamo quasi per niente al presente, e se ci pensiamo è solo in funzione di predisporre il futuro. Il presente non costituisce mai il nostro fine. Passato e presente sono mezzi, solo l'avvenire è il nostro fine. Così non viviamo mai, ma speriamo di vivere, e preparandoci sempre a essere felici è inevitabile che non lo siamo mai» (43). Sembra l'eco di una pagina di Pierre Gassendi: «è importante vivere oggi nella felicità, quella di ricominciare sempre a vivere è una sciocchezza, o decidere di cominciare senza mai vivere nell'attesa», che a sua volta riprende Seneca: «L'uomo stolto fra gli altri mali ha anche questo: vuole sempre ricominciare a vivere» (*Epistulae*).

Sotto la meridiana della chiesa di san Vincenzo a Urrugne c'è scritto, ma avrebbe potuto essere scritto sulla facciata di ciascuno dei due monasteri di Port-Royal: «VULNERANT OMNES, ULTIMA NECAT».

La divisione tra le due comunità di Port-Royal è netta: da una parte i *solitaires*, o quelli come Pascal comunque vicini a Port-Royal, che intrattengono un commercio visibile e incisivo con il mondo di cui accettano le regole di convivenza o almeno vi si adeguano, dall'altra le suore, chiuse in un impenetrabile e apparentemente inscalfibile *altrove*, che si nega a ogni compromesso e che è volto esclusivamente alla preghiera. I due mondi si trovavano però sull'orlo dell'abisso e non sarebbe trascorso molto tempo che la separazione sarebbe venuta meno. Anche Port-Royal avrebbe dovuto fare i conti con la storia.

Nel frattempo i gesuiti non trascurano la propaganda spicciola, sotto la forma consueta del catechismo in veste teatrale, e proprio nel racconto di una di queste rappresentazioni da parte di un ancor giovane Racine, si può vedere come il punto di maggior distacco dai giansenisti fosse il tema della predestinazione, non solo considerato eretico dal punto di vista dottrinale, ma disumano e tale da alienare alla Chiesa il bisogno di salvezza e conforto dei fedeli. Esclama il gesuita che conduce il catechismo in forma dialogica: «No, no, questo amabile salvatore non vuole

dannare nessuno, mentre al contrario i suoi nemici dicono che ha creato molti per condannarli; ma ciò è orribile anche solo da pensare» (*Lettre à Robert d'Andilly*).

In febbraio le condizioni di salute di Pascal peggiorano, come si arguisce dallo scambio di lettere tra Huygens e Carcavy dei primi del mese, muore il padre di Florin, il cognato, che nel frattempo ha acquistato a Clermont una nuova casa attigua a quella che già possiede. Si avviano le procedure testamentarie in seguito alla morte di Louise Delfault, la vecchia domestica di casa Pascal (*la servante au grand coeur* di baudelairiana memoria), di cui Pascal è il fedele e affettuoso esecutore testamentario. Alla fine del mese appaiono in forma definitiva le *Lettres de A. Dettonville*.

Il sette febbraio, Barcos risponde alla Mère Agnès che si scusava per non aver scritto a causa della vista incerta. Dopo aver ricordato che anche lui soffre agli occhi e aver invocato il «bon usage» della malattia, l'espressione sarà poi il titolo di un'opera di Pascal sul tema della sofferenza fisica, impartisce una lezione sul valore della penitenza. Con la usuale capacità di capovolgere il senso delle cose slittando da un argomento all'altro (Pascal ha molto imparato da questa forma di dialettica intuitiva o gusto per gli accostamenti analogici), Barcos riconduce la malattia, condizione involontaria, a un aspetto della penitenza, condizione volontaria, applicando il ragionamento alla particolare situazione della Mère Agnès, di recente eletta badessa di Port-Royal: «La penitenza è una pena volontaria e voi sapete per esperienza quali sono le pene di coloro che sono costretti a vegliare incessantemente sui corpi e sulle anime altrui. Non bisogna immaginare che la penitenza riguardi solo la condizione di riposo e di una vita privata, quando possiamo pensare solo a noi stessi. Essa è un lavoro, il più grande e più duro di tutti; e non ce n'è di più faticosi per la carne e per l'orgoglio della nostra natura, né di più eccellenti e di più adatti per compensare la moltitudine dei peccati, che impegnarsi a istruire e convertire gli altri, prevenendo e rimediando le loro colpe per riparare alle nostre».

La malattia diviene così un accessorio prezioso (alcuni santi avrebbero chiesto la cecità fisica come una grazia particolare), e quasi complementare per l'esercizio della responsabilità: chi obbedisce, obbedisce a uno solo, chi comanda obbedisce a tutti. Desiderare dunque di non avere malattie come di essere esentati dal peso del comando sono forme, a loro volta simili, dell'orgoglio. Qualunque realtà lo spirito di Port-Royal tocchi, essa diventa subito un momento prestabilito del gioco divino, e l'unica risorsa che viene lasciata all'uomo è l'accettazione dell'imperscrutabile piano provvidenziale. Port-Royal è la negazione più pura dell'umanesimo in ogni sua forma, non solo quella del *libertinage* ma anche quella corretta dai grandi maestri di spiritualità come Saint François de Sales o nella versione causidica di certi teologi.

Un accenno alla propria malattia, si trova anche nella lettera di fine febbraio che la Mère Agnès scrive alla Mère Françoise de Foix. Il tema centrale della breve lettera sono le ambizioni che spingono la famiglia della suora verso beni o cariche da ricoprire. In una precedente lettera, la Mère de Foix aveva evidentemente chiesto quale dovesse essere la sua disposizione interiore rispetto a queste ambizioni e la Mère Agnès ribadisce che il compito del cristiano è quello di ottenere il regno dei cieli, e dunque dobbiamo volere questo anche per le persone care, non è lecito pregare perché quelli che amiamo si allontanino dalla salvezza! Poi, andando al di là del caso personale, passa a definire con grande sicurezza i limiti morali delle classi superiori, con una spregiudicatezza ricorrente nella tradizione cristiana, ma stupefacente a metà del Seicento in una società fondata sulla differenza aristocratica, che si legittima nella struttura in caste: «Sono certa che voi la pensiate così riguardo a una cosa di cui voi stessa vi rammaricate, perché si tratta di un resto di *peccato originale* in coloro che hanno una nascita elevata, che sono quasi incapaci di strappare dal loro cuore il desiderio di veder prosperare il loro casato».

Tre giorni dopo Le Maistre de Sacy scrive alla Mère Angélique de Saint-Jean, sua cugina, una lettera famigliare in cui, accanto al velato e

rispettoso rimprovero perché non dà sufficienti notizie di sé, il devoto studioso di Agostino torna nuovamente sulla morte del fratello, Antoine Le Maistre. La lettera può sembrare una comprensibile testimonianza di affetto domestico, in cui il rammarico per la recente scomparsa viene attutito dalla comune fede e dalla comune esperienza a Port-Royal. Ma in profondità, lontano dallo sguardo severo dei Singlin e dei Barcos, la lettera dice quanto gli impulsi più comuni e naturali vengano tenuti a bada nella comunità da un sistema di contrappesi che si fonda su impercettibili quanto precise correzioni e censure. L'affetto che lega chi scrive alla religiosa, ad esempio, è evidente, tanto che la mancanza di notizie dà luogo a una larvata recriminazione, passaggio obbligato di ogni epistolario che si rispetti, ma non può essere certo ammesso con la stessa evidente e sfacciata libertà con cui, ad esempio, Madame de Sevigné confessava il proprio amore esclusivo e dispotico per la figlia. Così lo stesso essere cugina e nipote da parte di Angélique in relazione ai due fratelli sembra avere bisogno di una particolare consacrazione che storni ogni sospetto di sentimenti profani: «Dio ci unisce troppo strettamente per permettermi di essere altro verso colei che egli ha reso *doppiamente* mia Sorella». Il gioco di parole, *sorella* in senso carnale (in realtà era la figlia di Robert d'Andilly, fratello di sua madre) e in senso religioso, non è fine a se stesso: definisce una condizione che attenua l'aspetto naturale e, purificandolo, lo rende accettabile. Così il legame stretto con il fratello defunto, viene riscattato da sentimenti che sarebbero bastati da soli a cementare la loro unione: «anche quando non l'avessi amato come fratello, l'avrei amato come un perfetto amico», affermazione che trasmigra per andare a posarsi, tre secoli dopo, in una poesia di Sbarbaro: «Padre, se anche tu non fossi il mio/padre,/ per te stesso egualmente t'amerei». Anche la persistenza del dolore per la perdita, viene addolcita e quasi giustificata, invocando Saint-Cyran e la rinuncia a conservare i ritratti dei morti, perché «egli considerava tutti quelli che aveva amato in Dio presenti come se fossero ancora in vita», così che il ricordo del fratello morto ha la funzione di intensificare il legame tra i vivi, soprattutto con la cugina: «mi sembra che la sua morte mi obblighi a testimoniarvi più affetto di quanto ne avessi mentre lui era in vita».

Se l'ortodossia di Port-Royal prevede l'indifferenza verso la morte, anzi il desiderio tramite la morte di ricongiungersi a Dio, nel chiuso degli affetti la morte di un consanguineo diventa qualcosa di più imbarazzante, e il dolore, immedicabile, può solo essere trasformato ma non cancellato, con un pudore irto di cautele. Per farlo però è necessario che il ricordo e il dolore a esso congiunto diventino uno strumento di edificazione: «E se è utile pensare alla morte, non è meno utile pensare ai morti e soprattutto a quelli a cui Dio fa la grazia di morire a tal punto rispetto al mondo mentre sono in vita, che noi abbiamo ogni diritto di credere che ora vivano, dopo la loro morte, in Dio».

Il ricordo dei morti è una scheggia di eternità conficcata nel tempo, esso è utile per «le menagement du temps». Il ribaltamento della logica degli affetti naturali non potrebbe essere più completo, ma l'urgenza di questi affetti viene solo dissimulata dentro un quadro la cui rigidità non deve ingannare. Per questo ogni e più piccola lettera all'interno di Port-Royal è e non può non essere una lettera teologica, là dove la teologia diventa il filtro attraverso il quale i minimi moti dell'animo devono passare per togliere loro il sospetto di intenzioni «criminali».

Nella visione penitenziale di Port-Royal, l'affettività in senso stretto e a maggior ragione la sessualità, mai nominata, attiene da una parte alla natura, dall'altra al peccato, che dipende a sua volta dalla natura *decaduta* dell'essere umano, secondo una logica non di rado contraddittoria. Indissolubilmente legata alla concupiscenza (l'uomo «re di concupiscenza» è un'espressione tipicamente pascaliana), essa rappresentava il pericolo più grave in quanto «l'uomo soccombe al piacere». Pascal, che amava accostare realtà diverse per trarne considerazioni originali, instaura la bizzarra similitudine tra l'atto sessuale e lo starnuto, quello provocato da una presa di tabacco, e, sorprendentemente dati i presupposti, assolve il tabacco. Il ragionamento pascaliano, al solito molto ellittico, parte dalla considerazione che «Lo starnuto assorbe tutte le funzioni dell'anima, quanto l'atto sessuale» (657), ma essendo *involontario*, non coinvolge il dominio dell'anima sul corpo. E quando ce lo procuriamo

con il tabacco? Anche in questo caso, secondo Pascal, il tabacco che pure ci siamo procurati *per* lo starnuto, non rende quest'ultimo meno indipendente dalla volontà, in altri termini: non possiamo starnutire a comando, semplicemente volendolo. L'obiezione immediata è che mettendoci in condizione di favorire un'azione che assorbe la nostra anima, procurando piacere, in realtà noi vogliamo quel piacere sia pure in modo mediato e mettendoci comunque in condizione di asservire l'anima al piacere. Ma a questo punto Pascal chiude l'argomento in modo brusco e perentorio: «Non è in vista della cosa stessa, ma per un altro scopo» . L'affermazione è quantomeno sconcertante: quale sarebbe questo «altro scopo»? Non prendiamo il tabacco forse per assicurarci lo starnuto che a sua volta ci procura piacere?

Il pensiero pascaliano, anche o proprio là dove sembra imporre una conclusione arbitraria, sa essere di una sottigliezza che non va mai sottovalutata e costringe ad accostare il tema ruotandolo come un prisma sfaccettato. Infatti la spiegazione di questo rilievo enigmatico, arriva nella seconda parte del frammento, che inizia affermando: «Non è vergognoso per l'uomo soccombere al dolore, è vergognoso soccombere al piacere». A prima vista, dice Pascal, potrebbe sembrare che la differenza stia nel fatto che il dolore viene «da fuori», cioè è involontario, mentre il piacere lo perseguiamo intenzionalmente. Ma le cose non stanno così, perché non è vergognoso neppure soccombere al dolore che cerchiamo volontariamente (un atto di coraggio? Una penitenza eccessiva?). Dunque la differenza non consiste nella volontarietà, ma nell'*assenso* che diamo a ciò che ci procura piacere ma che non possiamo dare a ciò che ci procura dolore: «Il fatto è che il dolore non ci tenta e non ci attira; siamo noi a sceglierlo volontariamente e lasciamo che ci domini, così da tenere nelle nostre mani la cosa, e in questo caso l'uomo soccombe a se stesso. Ma nel piacere l'uomo soccombe al piacere». Tornando allo starnuto provocato dal tabacco, esso può sì procurare piacere, ma noi non vogliamo lo starnuto in quanto tale né possiamo desiderarlo, e così il piacere che ne deriva rimane, come il dolore che scegliamo di affrontare, saldamente nelle nostre mani.

Con un accostamento imprevisto, Pascal inscena una teoria del piacere assolutamente eccentrica rispetto ai modelli imperanti, l'epicureismo diffuso o la sua negazione, arrivando a concedere quei piaceri che non intaccano l'anima, o meglio che risultano come conseguenze di certi atti volitivi: l'uomo soccombe al piacere quando la ragione si annienta in esso, se ne fa trascinare, letteralmente sottomettendosi alle pulsioni del corpo. Lo starnuto, questo piacere infinitesimale, non solo non può essere desiderato in quanto tale, ma neppure il piacere che provoca può esserlo (qui non è in atto la concupiscenza, il dominio di un io che si assolutizza fino a perdersi in ciò che desidera), che appare come un moto involontario del corpo e che non perde questa involontarietà nemmeno quando viene provocato. Da ultimo: in realtà Pascal non parla mai di piacere a proposito dello starnuto, si limita a osservare che *occupa* le facoltà dell'anima. La vera differenza sta dunque nel fatto che mentre il piacere sessuale *occupa* tutte le facoltà dell'anima con un assenso colpevole, lo starnuto costituisce una semplice intermittenza, la ragione si prostra davanti al piacere sessuale venendone assorbita e cancellata, ma non davanti a uno starnuto.

Le poche righe di questo pensiero racchiudono una sostanza ardua, e prima di tutto mostrano la radicale e incolmabile distanza tra Pascal e Descartes. Anche Descartes, nel *Traité de l'homme*, cita lo starnuto, ma per lui questo è solo un problema fisiologico, spiegato con i soliti spiriti animali che passano attraverso condotti ecc., spiriti animali di cui Pascal ricordava, forse con un pizzico di ironia, che al di là della loro eterea e impalpabile consistenza, quando agiscono nel corpo sono «una cosa concreta come un colpo di pietra.... si tratta sempre di nervi toccati» (580) . Mentre per Pascal l'aspetto fisiologico non ha alcun valore, anzi sembra accettare quasi con indifferenza la concezione cartesiana del corpo come macchina, perché il corpo macchina non è attore della vita etica, come il breve pensiero sullo starnuto spiega chiaramente: l'unica cosa che importa è l'asservimento o meno dell'anima all'oggetto della sua volontà.

L'abisso che separa Descartes da Pascal consiste proprio nella convinzione cristallina di Descartes di poter definire e dunque distinguere anima e corpo, scindendo l'uomo in un modo così netto da richiedere poi l'invenzione di una ghiandola a fare da tramite tra una e l'altro. Descartes non aveva dubbi su cosa fosse il corpo, a cui attribuiva anche le *passioni*: «io desidero che consideriate come queste funzioni seguano in modo del tutto naturale, in questa macchina, dalla sola disposizione degli organi, né più né meno dei movimenti di un orologio, o di un altro automa, da quella dei suoi bilancieri e ingranaggi» (*Traité de l'homme*). Sgomberava così il campo per ogni scienza e manipolazione della realtà, tracciando una linea di demarcazione tanto netta quanto problematica nelle sue conseguenze. Per Pascal le cose andavano altrimenti, anche qui trovava incomprensibile, se non dannosa («Cartesio, inutile e insicuro», 702, che sembra rieccheggiare il Cartesio «saltimbanco» di Samiel Sobrière, ma Pascal lo chiamava anche «il dottore della ragione»), la presunta chiarezza cartesiana: «Invece di formulare le idee pure di queste cose, noi le coloriamo con le nostre qualità, proiettando la nostra natura composta su ogni cosa semplice. Chi dubiterebbe, vedendoci attribuire a ogni cosa spirito e corpo, che questa mescolanza ci sia comprensibile? E tuttavia è la cosa meno comprensibile: l'uomo è per se stesso il più prodigioso fenomeno della natura, dal momento che non riesce a comprendere cosa sia corpo e ancora meno cosa sia spirito, e meno di tutto come un corpo possa essere unito a uno spirito» (185).

Questa ostilità si andava confermando oltretutto in un periodo in cui i *solitaires*, entusiasti dell'idea che gli animali fossero delle semplici macchine, si lasciavano andare, a quanto pare, ad ogni sorta di allegra scelleratezza, lievemente sinistra, contro le povere bestie: «Si diceva che erano degli orologi; che le grida che emettevano quando li si colpiva non erano che il rumore di un piccolo meccanismo che era stato mosso, ma che da tutto ciò era assente ogni sentimento. S'inchiodavano sulle assi i poveri animali appesi per le zampe per aprirli ancora in vita e vedere la circolazione del sangue, che era motivo di grandi discussioni» (*Entretien avec Monsieur de Sacy sur Épictète et Montaigne*). Ma alla

base dell'incomprensione stava, tra l'altro, l'assoluta contrapposizione tra l'atomismo di Decartes, l'estensione come sostanza, e la divisibilità all'infinito sostenuta da Pascal, che vedeva nel concetto di atomo il frutto di una semplice «pigrizia», così come gli spiriti animali di Descartes discendevano dalla sua negazione del vuoto, affermata invece con dovizia di prove da Pascal.

Niente divideva così profondamente Pascal e Descartes quanto Montaigne. E da Montaigne, di cui Pascal è un chiosatore assiduo, viene quel profondo senso di disillusione nei confronti della ragione, filosofica o teologica, che non significa affatto irrazionalità, ma ragionevolezza, convinzione che la pretesa solidità della ragione non sia altro che giustificazione di ciò che si vuole credere: «ma si dice che bisogna credervi per questa e quella ragione, che sono poi deboli argomenti, dal momento che la ragione si presta a tutto» (670).

Che l'apologia progettata dovesse avere come destinatari certi ambienti libertini, che anzi alcuni di questi libertini fossero amici di Pascal, sono circostanze che devono far riflettere sulla vicinanza stretta tra Blaise e quel mondo, il suo percorrerne le coste frastagliate con curiosità e diffidenza, ma sempre con penetrante lucidità. Pascal condivideva alcune delle caratteristiche del libertinismo erudito che si era affermato negli anni della Fronda in uomini come La Mothe Le Vayer, Naudé, Gassendi e in parte Cyrano: l'entusiasmo per la nuova metodologia scientifica, una visione laica e spregiudicata del potere che però non impediva il lealismo politico, la concezione elitaria del sapere, l'ammirazione per Montaigne. Ma, in modo piuttosto sorprendente, egli si accostava anche al primo libertinismo, al suo scetticismo profondo che sconfinava nell'irrazionalismo. E soprattutto respingeva la reazione antilibertina dei Descartes e dei Mersenne, che allo scricchiolio della tradizione messa in crisi a livello intellettuale dai libertini, rispondevano elaborando una nuova metafisica che, nella sua ansia di salvare una parte almeno dell'edificio dottrinale, mediando tra teologia e scienza, avrebbe spalancato le porte, questo lo capiva benissimo, alla dissoluzione illuminista.

«Un mondo che vuole tutto entro la legalità, un mondo che affida all'analisi razionale dei fatti il proprio criterio di verità, un mondo che va ponendo fine alla solidarietà tra fede e ragione, le quali anzi vanno configurandosi come due domini incompatibili, tale ci appare il mondo libertino» (Domenico Bosco, *Metamorfosi del libertinage. La ragione esigente e le sue ragioni*).

Non può essere detto, e a maggior ragione, della filosofia cartesiana?

Ancora su Pascal e Descartes. Anche in questo caso, soprattutto in questo caso, Pascal si allontana sensibilmente da Descartes, quando questi afferma: «imparai a non credere niente troppo fermamente di ciò che mi aveva persuaso solo tramite l'esempio e l'abitudine: e mi liberai poco a poco di molti errori che possono offuscare la nostra ragione naturale» (*Discours sur la Méthode*).

Pascal poteva anche far sua, senza crederci troppo, la distinzione cartesiana tra la *machine*, il corpo, e l'anima, ma piegando in tutt'altra direzione l'argomentazione cartesiana che dall'indipendenza della ragione traeva conforto per l'evidenza della verità. Era tutto qui il nodo da *non* sciogliere: la *ragion pura* cartesiana! E proprio Kant nella prima prefazione alla *Critica della Ragion pura* avrebbe riaffermato il criterio cartesiano: *Gewißheit und Deutlichkeit*, e tracce di questo slogan fortunato si trovano perfino nel romanzo di Madame de La Fayette, quando la protagonista, a causa della morte del marito non può avere «*veues claires et distinctes*» sui suoi inconfessabili sentimenti. Ma non stupisce, perché in Descartes ciò che ha valore è la possibilità di definire la verità, di coglierla con sfolgorante precisione, mentre in Pascal la verità, anche ammesso che ci si arrivi, non determina alcun comportamento, alcun movimento verso Dio, e la fede invece questo implica prima di tutto: «Perché non possiamo negare di essere al tempo stesso automi e intelletto. Da ciò viene che il mezzo della persuasione non è la sola dimostrazione. Ci sono ben poche cose dimostrate! Le prove convincono solo l'intelletto, è l'abitudine che rende le nostre prove più forti e più credute. Essa orienta l'automa, che trascina l'intelletto senza che questo ci pensi. Quale dimostrazione c'è che domani farà giorno e che noi moriremo,

ma c'è qualcosa a cui crediamo di più? È dunque l'abitudine che ce ne persuade. È lei a fare tanti cristiani, turchi, pagani, professioni, soldati, ecc. È a lei infine che dobbiamo ricorrere una volta che l'intelletto ha visto dov'è la verità, per abbeverarci e impregnarci di questa credenza che a ogni istante ci sfugge; sarebbe davvero troppo faticoso averne sempre davanti le prove. Bisogna acquisire una credenza più facile, che è quella dell'abitudine, che senza violenza, senza artifici, senza argomentazioni, ci fa credere le cose e inclina ogni nostro impulso verso questa fede, così che la nostra anima vi si abbandona spontaneamente. Se si crede solo per la forza della convinzione, mentre l'automa spinge in direzione contraria, non è sufficiente. Dobbiamo dunque far credere le nostre due parti, l'intelletto con le ragioni che gli basta aver visto una volta nella sua vita, e l'automa con l'abitudine, non permettendogli di andare in direzione contraria» (671).

Ma sarebbe un errore poi ritenere che in Pascal la *machine* coincida perfettamente con il corpo, se così fosse non si capisce che bisogno ci sarebbe da parte della *machine* di «trascinare» l'intelletto né che senso avrebbe dire «sarebbe davvero troppo faticoso averne sempre davanti le prove». Faticoso per chi? E poi, se la *machine* è in grado di trascinare lo spirito, l'agostiniano *fluxus consuetudinis*, perché non dovrebbe avvenire il contrario? Ma nella *machine* Pascal include anche il pensiero raziocinante, la macchina deduttiva (l'aveva riprodotta sotto forma di ingranaggi!), e in effetti ciò che spinge a credere non è né la macchina né lo spirito, ma il *coeur*, la disposizione complessiva e per così dire riassuntiva dell'essere umano, non un organo, una parte, ma la forza che sceglie la direzione verso cui andare, e chiamarla *volontà* è già un po' tradirla e sminuirla: «La ragione agisce lentamente e in tante prospettive fondate su tanti princìpi, che devono essere sempre presenti, che essa si assopisce di continuo o si smarrisce quando non ha tutti questi princìpi presenti. Il sentimento non si comporta così; agisce istantaneamente ed è sempre pronto ad agire. Dobbiamo dunque riporre la nostra fede nel sentimento, altrimenti sarà sempre incerta» (671).

Nel memoriale il grido di salvezza che gli era sfuggito comprendeva la parola «sentimento», accanto a «certezza», e in *De l'esprit géométrique*

del 1655, aveva chiarito una volta per tutte che non esisteva una scienza che non dovesse partire da presupposti non dimostrati «da dove appare chiaro che gli uomini si trovano in una impotenza naturale e immutabile di svolgere una scienza qualsiasi in un ordine perfettamente compiuto». Sentimento come adesione immediata e intuitiva, al fondo della quale non c'era l'intuizione cartesiana dell'evidenza, o non solo quella, ma una superiore capacità di discernimento e di traduzione di ciò che afferra in un *orientamento* (la *Weltorientirung*, una bella espressione di Karl Jaspers) dell'esistenza. La pura ragione non determina a niente se non all'interno di se stessa, l'insistenza di Pascal su questo punto, sia che si tratti del tema delle leggi politiche che di quello delle leggi morali, è abbastanza significativa: chi più di lui si era mosso dentro i labirinti della ragione pura, e chi più di lui ne era rimasto deluso? La mente gli appariva come uno spazio vuoto dove si agitavano in continuazione forme, definibili e indefinibili, ombre vivide, ma pur sempre ombre. L'incostanza dell'uomo non dipendeva dal carattere e dalle circostanze, come suggeriva Descartes, ma proprio dalla labilità della ragione: «Quei grandi sforzi dello spirito a cui qualche volta arriva l'anima, sono cose in cui non rimane; essa vi salta sopra, non per sempre come sul trono, ma solo per un istante» (677).

A differenza di Descartes, Pascal vide con chiarezza che la ragione non era indipendente dalle condizioni dell'uomo. In più pensieri osservò che vecchiaia, giovinezza, attenzione, e altre mille circostanze, in sostanza il tempo, influiscono sul nostro giudizio. La vita è una cosa così fragile che tutto la minaccia, la turba, la sconvolge, e ciò che lo affascinava, più che una ragione *pura*, era una ragione «guarita dalla grazia» (Jeanne Russier, *La foi selon Pascal*).

Una lettera della fine di febbraio, mercoledì delle ceneri, della Mère Angélique alla badessa d'Argensol, riguarda l'accoglienza di una religiosa per il momento priva di dote, la famiglia della religiosa, che già vive presso il monastero, non può pagare una pensione. A Port-Royal non veniva chiesto nessun contributo obbligatorio, ma senza le ricche rendite di alcune suore non sarebbe stato possibile mantenere un così complesso

sistema conventuale, in altri monasteri al contrario la dote o la pensione erano condizioni necessarie per essere ammesse a causa delle guerre perennemente in corso. La Mère Angélique supplica la badessa di voler pazientare, capisce che non è possibile «associare» la religiosa al convento, ma in attesa del pagamento, a cui Port-Royal s'impegna (garantendo per la religiosa?), spera che non venga allontanata. La Mère Angélique, fedele alla sua vocazione «pedagogica», non rinuncia anche in questo caso a enunciare una massima generale: «Tuttavia oso affermare, Signora… che la poca spesa causata da una buona religiosa non impoverisce, ma rende più ricchi… non sono le doti e le pensioni richieste che rendono possibili i monasteri, ma la divina provvidenza». Spesso, come nel caso di Jacqueline Pascal pochi anni prima, alla richiesta del convento, che nel caso di Jacqueline rinunciava a ogni dote, si sostituiva, nei confronti delle famiglie, l'orgoglio della religiosa che, come appunto Jacqueline, mal sopportava la propria posizione parassitaria o comunque si sentiva sminuita in confronto alle consorelle, manchevole nelle proprie aspirazioni a una povertà integrale, arrivando nel suo caso a un contenzioso con Blaise, più dettato a dire il vero dalla sua volontà di trattenerla ancora un po' accanto a sé che da effettivi motivi economici.

Mentre le copie delle *Lettres* sulla cicloide viaggiano, a rilento, per l'Europa, Pascal certamente vede la sorella Gilberte, che si trova a Parigi per commemorare l'anniversario del miracolo della santa spina, in occasione del quale la figlia Marguerite fa la prima comunione e la cresima. Da questo momento fino all'agosto del 1660 non si hanno più scritti di Pascal, ridotto dalla malattia a un silenzio da cui trapelano solo notizie indirette sulla sua vita, tra cui quelle concernenti l'inventario dei beni di Louise Delfault, la governante, avvenuto tra il 27 febbraio e il 3 marzo. Silenzio impenetrabile e che è destinato a rimanere tale, che sembra proteggere la vita di Pascal, sottraendo al biografo ogni spunto, costringendolo ad affidarsi a larvate tracce, a ripercorre orme che, a un certo punto, svaniscono.

Il 27 marzo, Jean Deslyons riporta nel suo diario una conversazione avuta con padre Toussaint Desmares, ex oratoriano, apprezzato predicatore di Port-Royal: «Lamentandosi della poca unione che c'era tra i giansenisti, egli [Desmares] mi ha detto che gli altri al contrario facevano tutto di comune accordo e che si stupiva di come stornavano ogni cosa; che bastava ipotizzare un progetto di compromesso che lo venivano subito a sapere e lo guastavano, che avendolo inviato a La Rocheguyon [uno dei castelli di Liancourt], l'autore delle *Lettres Provinciales*, che vi si trovava e lo lesse, gli scrisse in tono elogiativo. Mi ha promesso di farmelo vedere. *Disse di non conoscerne l'autore*».

Sono passati diversi mesi dal travolgente successo delle *Provinciales*, eppure uno degli uomini più stimati e vicini a Port-Royal ancora ignora chi ne sia l'autore. Forse non è del tutto marginale questo amore di Pascal per la segretezza, per l'anonimato, e forse non dipende solo dalle circostanze in cui vennero scritte le famose lettere, forse non fu solo la paura di essere arrestato a tenerlo nell'ombra così a lungo e con tanta e accurata perizia. Anche in seguito, e senza alcun motivo, farà ricorso allo pseudonimo, e quella frase enigmatica ma anche troppo chiara «Bisogna avere un pensiero nascosto, e con questo giudicare di tutto, continuando a parlare tuttavia come il popolo» (84), potrebbe voler dire qualcosa di più della semplice accortezza riferita alla comprensione del potere e delle leggi.

In una lettera del 1° aprile, Le Maistre de Sacy chiede alla Mère Agnès notizie sulla salute della cugina, Angélique de Saint-Jean, e accenna a Mademoiselle de Roannez e alla circolazione di uno scritto edificante della Mère Agnès. Lo stesso giorno la Mère Angélique scrive alla coadiutrice di Xaintes per consolarla dello stato d'impotenza in cui si trova, evidentemente, nel governo del convento. Non sappiamo a quali difficoltà si faccia riferimento, ma l'invito a rimettersi alla volontà di Dio, da cui solo può venire il bene, non è disgiunto da un velato accenno all'orgoglio della coadiutrice e alla sua nobile nascita: «Oso ricordarvi che dovete impegnarvi a staccarvi dal mondo, e dal legame con i vostri illustri natali e da ogni sorta d'interesse umano». Tema poco esplorato questo del

rapporto di alcune religiose, provenienti da famiglie di alto rango, con la condizione monacale. In una società fortemente gerarchizzata, in cui la nascita all'interno di un sistema di caste era determinante, l'esercizio di un potere, sia pure minimo, in una piccola comunità di donne, doveva comportare spinte e contrasti notevoli. Il continuo richiamo all'umiltà, al servizio, al distacco da ogni forma di orgoglio, testimonia in filigrana quanto questi impulsi fossero vivi e operanti. Nella quotidianità, obbedire e comandare erano due aspetti ineludibili della vita, ma in entrambi i casi chi ubbidiva o chi comandava poteva realmente farlo dimenticandosi di ciò che era stato, della propria storia, della propria educazione? La stessa nascita di Port-Royal moderno era dovuta all'impuntatura della Mère Angélique, allora giovanissima, alla sua ribellione e inflessibile volontà, che le venivano proprio dall'essere nata in una famiglia di grandi borghesi, abituati a gestire uomini e beni con determinazione se non con intransigenza. Di questo la Mère Angélique doveva ricordarsi nelle lettere che, ormai vecchia, scriveva per tranquillizzare le più giovani, invocando «la dolcezza della devozione, che vi riempirà di gioia più di quanto non abbiano fatto le dolcezze del mondo». E il sabato santo, sempre la Mère Angélique, scrive alla religiosa Annonciade ribadendo, come se passando da una destinataria all'altra continuasse a riflettere sullo stesso problema, a scrivere la stessa lettera: «che non c'è felicità in questo mondo che quella di essere perfettamente sottomessa a Dio». La sottomissione comporta l'umiliazione, ma mentre nell'etica aristocratica l'umiliazione in quanto offesa all'onore era inaccettabile e veniva sanzionata, qui essa diventa un passaggio necessario sulla via che conduce alla perfezione religiosa: «il segno che egli ci vuole fare misericordia».

L'isolamento, la penitenza e gli affari correnti del convento non assorbivano però integralmente le religiose più attente come la Mère Angélique, che nella sua corrispondenza con la regina di Polonia, mostrava di essere perfettamente al corrente di quanto si agitava nel mondo. In una lettera del 16 aprile, la Mère rivelava di conoscere le grandi manovre in corso per la sostituzione presso la regina del confessore privato, essendo morto quello in carica e, tra un richiamo e l'altro alla

volontà di Dio, non si asteneva dal far sapere a sua maestà che Port-Royal avrebbe vigilato sulle trame che, in quel momento, impedivano a un bravo sacerdote, il padre Lenchon, di accettare l'invito della regina: «Non mancherò di avvertire vostra maestà di ciò che verremo a sapere. Se è vero che sia malato e per questo non può muoversi, faremo quello che sarà possibile per cercarne un altro». Il confessore di un sovrano era una pedina troppo importante perché non venisse considerata un affare di Stato, come dimostrava anche la storia recente di Francia, e che Port-Royal fosse della partita non stupisce. Ma nella lettera emerge anche l'attenzione con cui veniva seguita la politica internazionale in merito alla guerra franco-spagnola, e la concezione stessa della guerra: «Si dice che ci sarà sicuramente la pace. Dubito che Dio voglia fare questa grazia al mondo, che è così corrotto da veder accrescere sempre più tali crimini, e con tanta violenza e disprezzo della sua divina maestà, che sembra non ci sia più fede». In maggio la Mère Angélique torna, in una lettera alla regina, sul problema del confessore. Fortunatamente la questione si è risolta, padre Lenchon partirà per la Polonia. La formula, al tempo stesso cauta e allusiva, non deve far velo alla realtà, Port-Royal ha manovrato e l'ha spuntata, ma i suoi nemici sono all'erta e non devono sapere niente di queste manovre: «Madame, il padre Lenchon ha infine deciso di recarsi da vostra maestà. Con ogni evidenza, non c'era alcun desiderio che venisse, perché si sono fatte grandi indagini per scoprire chi lo avesse segnalato a vostra maestà». La regina di Polonia aveva chiesto anche un altro sacerdote, che avrebbe dovuto svolgere funzioni più profane. Esaudita la prima richiesta, la Mère Angélique respinge, per il momento, la seconda: Port-Royal non conosce preti che si dedichino agli «affaires temporelles», perché il compito di un buon sacerdote è di occuparsi esclusivamente del servizio divino. Tornano le preoccupazioni per la pace data per imminente e per le condizioni della Polonia, nella ferma convinzione che «tutti i mali e tutti i beni del mondo vanno e vengono, e non c'è niente di sicuro, così che niente è degno di considerazione».

L'incombere della morte è l'unico pensiero che deve preoccuparci, l'unica, si potrebbe dire, attualità di cui tener conto: «la morte arriverà,

ma trovandoci nell'affievolimento e nella negligenza, ci precipiterà nei mali eterni».

Mentre Francia e Spagna arrivano faticosamente a una tregua, e i nemici di Port-Royal cercano di accreditare la tesi che essi sono contrari alla pace, una lettera del 13 giugno del grande astronomo Boulliau a Leopoldo de' Medici, ci informa delle precarie condizioni di salute di Pascal: «Dettonville, il grande matematico il cui vero nome è Pascal, ha applicato la sua mente con tanta intensità e concentrazione a inventare e dimostrare questi teoremi di geometria, e ha portato a termine il lavoro in un tempo così breve, qualche giorno, da aver quasi esaurito le forze vitali, così che, caduto in consunzione, è ora costretto a porre rimedio allo sconquasso delle viscere e del cervello, prendendo latte d'asina e servendosi di zuppe rinfrescanti. Speriamo che questo regime gli permetta di sfuggire al rischio di morte al quale si è esposto». Il brano è prezioso, oltre che per l'informazione in sé, anche perché rivela una concezione della malattia, al di là dei mezzi terapeutici, in cui il corpo e l'anima agiscono all'unisono e anzi, il danno del corpo sembra causato direttamente dall'attività mentale. Il passo della lettera di Boulliau corrisponde perfettamente a quello della *Vie de M. Pascal* della sorella Gilberte, riferito a sua volta alle ricerche riguardanti la cicloide, anche se qui le parti si capovolgono, e sembra che sia la mente a dover subire le debolezze del corpo: « È incredibile con che velocità egli mise ciò sulla carta. Non faceva che scrivere, fino a quando la sua mano lo portava, e terminò in pochissimi giorni. Non ne fece copia, ma consegnava i suoi fogli a mano a mano che li riempiva.... Non era troppo per la sua mente; ma il suo corpo non resistette, perché proprio quest'ultima fatica finì col rovinare del tutto la sua salute e lo ridusse in quello stato così penoso, come abbiamo detto, da non poter lavorare».

In tre lettere scritte durante il mese di giugno alla Mère Angélique de Sainte-Jean Arnauld d'Andilly, Le Maistre de Sacy esprime preoccupazione per la salute della badessa, la Mère Agnès. La comunità trattiene il respiro, attende da un momento all'altro la scomparsa della Mère Angélique già da tempo molto malata. In questo mesto traffico di malat-

tie e di morti, Le Maistre de Sacy invoca la pazienza: «Perché in effetti tutta la vita non è che un esercizio di pazienza… e questa pazienza è uguale alla nostra fede, poiché sopportiamo umilmente e cristianamente i mali visibili e sensibili, nella misura in cui crediamo e speriamo nei beni invisibili e insensibili». Pure allo stremo, la Mère Angélique non cessa di tessere la sua tela, dimostrando come, al di là dei principi e alla proclamata distanza dalle faccende terrene, Port-Royal sapesse muoversi e piegarsi abilmente ai bisogni del mondo. E se quindici giorni prima aveva quasi redarguito sua maestà la regina di Polonia per aver chiesto che le venisse procurato un prete di cui fidarsi, evidentemente non solo per motivi religiosi, in giugno, in una lettera attenta a non smentire gli ideali quanto sollecita nel procurare ciò che serviva alla regina, la Mère Angélique riferisce che Singlin ha trovato un prete che sembra adatto al caso «purché la sua occupazione principale non siano le faccende temporali, neppure quelle di un semplice elemosiniere perché, essendo un prete, si crede in obbligo di servire la Chiesa per quanto gli è possibile».

Cautele, precisazioni, limitazioni («Supplichiamo umilissimamente vostra maestà di farci sapere con precisione in cosa intende impiegarlo»), ma intanto anche Singlin si era mosso e, al di là dell'amicizia con la regina, al di là dello spirito di servizio, non è forse del tutto improprio supporre che per Port-Royal avere un proprio uomo, anzi due, alla Corte di Polonia, non fosse cosa di poco conto.

Una delle accuse più frequenti a Port-Royal riguardava la presunta vicinanza con la cultura teologica riformata. In una lettera alla badessa di Xaintes, la Mère Angélique, a una richiesta di consiglio sulla cerimonia di rinnovo del battesimo, dunque non sacramentale, di una cugina in cui la madrina avrebbe dovuto essere una calvinista, risponde: «Non posso credere, signora, che voi pensiate di prendere come madrina questa signora ugonotta. Sarebbe un grave peccato, e penso che sarebbe meglio non farne niente della cerimonia piuttosto che vi partecipasse una persona fuori dalla Chiesa». La drasticità della lettera non lascia adito a dubbi sulla disposizione d'animo di Port-Royal nei confronti dei protestanti, drasticità a quanto pare non del tutto condivisa altrove nel

mondo cattolico, ma il tono severo della lettera è addolcito dall'equivoco iniziale, per cui la badessa di Xaintes, riguardo appunto al battesimo della cugina, aveva chiesto consiglio a d'Andilly: «Vi confesso, signora, che mi è venuta voglia di ridere per il fatto che vi siete rivolta a mio fratello d'Andilly per le disposizioni riguardanti il battesimo. Voi, signora, lo prendete per un teologo, cosa che non è mai stato: il suo unico talento è di saper tradurre». Ma anche in chiusura della lettera, la Mère Angélique lascia trapelare quel gusto per le formule brillanti e paradossali in cui Pascal, e con lui tutto un secolo, si distingueva, quando, a proposito della malattia della Mère Agnès e della loro inseparabile comunanza di vita, osserva: «Nessuno è più umile servitore vostro di me, e la nostra madre dice lo stesso di sé: se fossimo due le contenderei questo primato, ma siamo una cosa sola».

Alla fine di giugno, un fatto inquietante fece capire che il clima politico attorno a Port-Royal stava rapidamente peggiorando: al figlio di Arnauld d'Andilly venne impedito di assumere l'incarico di cancelliere del duca d'Anjou, fratello di Luigi XIV, a causa della sua contiguità con il giansenismo: «Ma non ci si accontentò di escludere il signore di Pomponne dall'incarico, si ebbe cura di farlo con durezza, dicendo che era impensabile di ammettere a un simile compito il nipote di Arnauld e il figlio di d'Andilly, che venivano definiti giansenisti».

Robert D'Andilly, l'esponente di Port-Royal più in vista presso la Corte, con cui intratteneva legami confidenziali (così dice con falsa modestia al vescovo di Coutances a proposito delle lettere che indirizza alla regina e al primo ministro: «sembra che le si ascolti ancora») e che aveva esercitato in passato compiti di governo importanti, scrisse una lettera di protesta, nobile e ferma, indirizzata alla regina, nella quale esprimeva lo sdegno e lo sconcerto, prima di tutto perché non sapeva cosa volesse dire la parola «giansenista» («questo crimine immaginario»), infine, con un amaro rimprovero non privo di sarcasmo, aggiungeva: «Ma a quello che vedo, Signora, benché Vostra maestà faccia a mio figlio il favore di giudicarlo degno [dell'incarico] per i suoi meriti, egli ne diviene indegno per il solo

fatto di essere mio figlio». La risposta della regina fu chiara e dura, pur nella dimostrazione di affetto per il suddito fedele, e inequivocabile per quanto riguardava le implicazioni future della firma del Formulario: «Voi siete a conoscenza della formula di fede che è stata presentata al re, mio figlio, e a me, dal clero francese, e della spiegazione che ha dato della citata bolla, che in seguito è stata confermata dal papa. Questa formula è una prova sicura per discernere coloro che sono accusati o sospettati di questa eresia da coloro che non lo sono».

D'Andilly tornò alla carica con una lunga lettera, presto seguita da una giunta «dottrinale» suggeritagli con ogni evidenza da Arnauld, in cui ribadiva la posizione dei *solitaires* sul Formulario, accettazione del diritto, richiesta di chiarimenti sulla questione di fatto: «In effetti, sarebbe strano che ci fosse un'eresia inspiegabile, che nessuno potesse chiarire, in particolare a coloro che sono accusati di professarla». Ma nella lettera affiorava anche quello che poi sarebbe diventato un motivo di ulteriore accanimento per Arnauld e i suoi sodali, ma anche per Pascal: come si doveva intendere nel Formulario quell'accenno al *senso* con cui Jansénius avrebbe espresso le cinque proposizioni?

Ogni protesta sarebbe risultata inutile, anche se, anni dopo, in mutate condizioni storiche, il signore di Pomponne sarebbe stato onorevolmente ricompensato per la carica rifiutata in questa occasione.

Contemporaneamente a Poitiers, il duca di Roannez riceveva in gran pompa Mazzarino, mentre Sluse scriveva invano a Pascal per comunicargli la pubblicazione di un suo saggio di matematica, che avrebbe voluto dedicargli («poiché voi siete colui che può giudicare in ultima istanza simili materie»), cosa che non era stata possibile in quanto non aveva saputo in tempo quali fossero i titoli onorifici di Pascal! Pascal, malato, non solo non rispondeva, ma tanto meno poteva leggere il saggio.

In due lettere di Le Maistre de Sacy alla Mère Angélique de Saint-Jean, ricorrono i temi di quell'estate: la malattia della Mère Agnès, la gratitudine per il suo *Examen de la religieuese imperfaite*, e il recente esonero del figlio di Arnauld d'Andilly: «Compiango fortemente mio

cugino Signore di Pomponne per la condizione in cui si trova, ma forse sarebbe ancor più da compiangere se il suo affare fosse andato in porto. Noi siamo molto fortunati di non dover seguire un padrone così disgraziato come il mondo». In un breve accenno, Le Maistre de Sacy si esprime anche sulla difficile posizione dei medici a Port-Royal, ammettendo che, nella generale diffidenza nei loro confronti, entra anche una certa rivalità: medici dell'anima e medici del corpo evidentemente erano gelosi ciascuno delle proprie prerogative.

In una lunga lettera di risposta a Marie de Sainte-Madeleine du Fargis, che svolge la funzione di priora a Port-Royal di Parigi, la Mère Angélique rimprovera la suora per il suo comportamento non sufficientemente adeguato alla responsabilità. Si tratta di un piccolo gioiello di introspezione e di morale, che esemplifica la dottrina della direzione delle anime, così importante nella comunità. Il motivo della richiesta di consiglio da parte della Mère du Fargis non è noto ma, a giudicare dalla sua lettera, che è giunta con la risposta della Mère Angélique, si tratta dei rapporti con una suora indicata con l'iniziale N. La due lettere non sono certo le prime sull'argomento. La Mère du Fargis si dichiara pienamente consapevole di non essere all'altezza del suo compito: «A volte mi accorgo che le cose non vanno come dovrebbero andare, ma sono molto più forte quando conosco il vostro pensiero». Il problema sembra essere questo: la suora N. ha delle *foiblesses* di cui non si rende conto, prova timore di Dio, ma sempre limitatamente alla sua non eccessiva capacità, la priora d'altronde non sembra in grado di far fronte alla suora in modo adeguato. La Mère Angélique risponde che, da una parte non è sufficiente capire, dall'altra, la priora ha un fondo di «dolcezza naturale che vi rende molle». Il demonio s'insinua più facilmente in quelli che hanno timor di Dio e sentimenti devoti, perché «ci adagiamo in una falsa tranquillità e in una vana fiducia nella nostra pretesa buona volontà, che non può essere tale *se non è piena*». Come dire, che le intenzioni della Mère du Fargis non bastano, e non basta neppure la consapevolezza dei propri limiti, non esiste errore peggiore che sottomettere la volontà di amare Dio al proprio sentimento e alle proprie inclinazioni, perché il sentimento fa velo alla

vera radice di ogni male: l'affermazione dell'io. Poi la Mère Angélique, quasi a voler esemplificare quello che ha appena detto, contesta un'affermazione della priora secondo cui *aveva dovuto* parlare con la suora dopo Compieta, dunque fuori dall'orario di ricevimento (tutta la vita conventuale è regolata da una rigida ripartizione del tempo in funzione delle occasioni, che protegge almeno in parte dalle iniziative personali e da scelte ispirate dalle inclinazioni), *perché* la suora non aveva un altro momento disponibile: «Non credeteci, il tempo lo troverà: il fatto è che piace questa singolarità di parlare fuori orario e d'impiegare più tempo di quanto necessario». Quindi la Mère Angélique enumera, secondo la regola di san Benedetto, i motivi per cui non è opportuno parlare troppo a lungo ai superiori, familiarità, discussioni, scuse ecc., e conclude: «il vostro temperamento accomodante vi è incline». Alla osservazione della priora che N. si sarebbe spiegata con la Mère Angélique per un fatto di cui era incolpevole, la Mère Angélique risponde severamente che al cospetto di Dio ogni mutamento dell'animo umano, dal bene al male e viceversa, è solo il frutto dell'amor proprio e non vale niente. La lettera si conclude in modo perentorio: «Né le nostre pene né le nostre colpe trovano rimedio nelle creature, ma nella fede e nella fiducia che esse ci danno in Dio. Siamo sempre esseri umani, vediamo e soffriamo in modo umano, e così strisciamo sempre sulla terra».

Anche la Mère Agnès, benché dolorante, non si sottrae ai doveri della direzione o meglio correzione delle anime, e alla lettera della Mère Françoise de Foix, che le comunicava il grande dolore per la «perdita dell'anima» di una cugina, replica dicendo che anche e soprattutto il dolore che ci colpisce negli affetti più intimi è la migliore occasione per avvicinarsi a Dio, quasi un privilegio. La logica penitenziale tende facilmente a capovolgere il valore da assegnare all'esperienza, ma in questo caso essa opera su due livelli diversi: prima di tutto, a differenza di tanti altri dolori, ad esempio il dolore per la scomparsa di una persona cara, che così frequentemente ricorre nelle lettere di Port-Royal, quello per la perdita di un'anima è giustificato: «Sembra che Dio ci voglia svegliare, distogliendoci da tante piccole cose, mettendoci davanti agli occhi

motivi così importanti e che meritano tutta la nostra attenzione»; ma, come per le sofferenza fisiche, anche il dolore morale assume il valore del sacrificio «una prova della verità e della sincerità dell'amore che un'anima porta a Dio».

Su Port-Royal, e più ancora sui *solitaires*, vigila impietoso Barcos. Una lettera di metà luglio indirizzata con ogni probabilità a Le Maistre de Sacy, impegnato nella traduzione delle *Epistole* di san Paolo, diventa fin dalla prima riga una specie di stroncatura preventiva dell'impresa. Allo studioso di Agostino, che aveva manifestato la sua intenzione di rendere accessibile a tutti il testo paolino in un francese facile, Barcos risponde dissuadendolo. Sia lo spirito di Dio, che ha voluto esprimersi in modo oscuro, sia san Paolo, che confessava la propria inadeguatezza, rendono una nuova traduzione temeraria e inutile, e l'esito potrebbe essere solo questo: «O san Paolo, venendo riprodotto così com'è secondo le vere regole della traduzione, non sarebbe quasi capito e apparirebbe ridicolo alla maggior parte della gente, oppure lo si farebbe parlare come si parla oggi in Francia, e questa non sarebbe una traduzione ma una correzione o un cambiamento integrale, vale a dire una corruzione e una profanazione». Con il solito tono che non ammette repliche, Barcos boccia la traduzione, ma con questi criteri avrebbe bocciato qualsiasi traduzione, e suggerisce un commentario, una sorta di larga parafrasi in cui l'autore potrebbe legittimamente esprimere il proprio pensiero sulle *Epistole* senza snaturarle.

Il testo è curioso per vari motivi: prima di tutto perché l'attività traduttoria di Port-Royal era intensa e riguardava l'intero corpo delle sacre scritture; perché la concezione di san Paolo come lo scrittore più oscuro della Bibbia è abbastanza discutibile; perché, dato questo nucleo di oscurità nel testo, non si capisce il motivo dell'impossibilità di riprodurre l'oscurità in francese, dal momento che l'intenzione del traduttore non sembra tanto quella di sciogliere i nodi dell'interpretazione testuale, quanto quella di rendere il testo di san Paolo *leggibile* anche per chi non conosceva il greco o il latino. Sfugge poi completamente a Barcos l'aspetto ermeneutico di ogni traduzione, da lui vista come

oggettiva e quasi fisica riproduzione di un testo in un'altra lingua, una sorta di traslitterazione.

Nel frattempo l'*affaire* giansenista si gonfia, nei suoi risvolti politici e di costume. Quando, al termine di un lungo braccio di ferro tra il Capitolo e il suo vescovo, la Corte firma un'ingiunzione per il vescovo di Beauvais, che aveva differito la divulgazione del Formulario, i sostenitori dei gesuiti esultano. Il commento di Hermant assume con piacere i toni dell'apocalisse: «I canonici, disgraziatamente vittoriosi, fecero di tutto per diffondere nel popolino voci vaghe e confuse di *lettres de cachet*, proscrizioni, imprigionamenti. Le notizie vennero rese pubbliche nelle strade, nel macello, nei mercati. Né la persona, né la dignità del vescovo vennero risparmiate, per aizzare contro di lui la credulità popolare che, in quelle zone della città, fa sue le prime cose che sente senza alcun discernimento. Uno diceva che era stato condannato a cinquantamila lire di ammenda; un altro che senza l'intercessione di una dama che si sarebbe gettata ai pedi della regina, avrebbe perso l'arcivescovado. Alla fine gli uomini divennero gli strumenti di demoni scatenati».

Ma che la tensione nel clero, e in modo particolare all'interno degli ordini monastici, avesse raggiunto un livello preoccupante, lo dimostra, tra gli altri, questo gustoso episodio narrato sempre da Hermant. Il 30 luglio, l'abate di Aulney, trovandosi a passare da Caen, volle dire messa presso il monastero delle orsoline. Entrato in sacrestia, chiese i paramenti al sacrestano che, con varie scuse, lo fece attendere tre quarti d'ora, e alle sue rimostranze che avrebbe potuto servirsi dei paramenti del sacerdote che lo aveva preceduto, disse che per lui ce ne volevano di più belli. Quando, ormai stanco di attendere, uscì dalla sacrestia, incontrò un bernardino che gli disse che il vero motivo del ritardo consisteva nel fatto che le suore non volevano che a celebrare messa fosse un prete sospettato di avere simpatie per i giansenisti, nel contempo gli cedette volentieri i suoi paramenti, permettendogli così di celebrare l'agognata messa. Tre giorni dopo l'abate, credendo che la faccenda si fosse conclusa definitivamente, si presentò di nuovo in sacrestia. Questa volta il sacre-

stano gli porse senza fare obiezioni i paramenti, ma aggiunse che era in attesa della fornitura di pane e vino, di cui era rimasto sprovvisto, per il quale era stata inviata una suora. L'abate iniziò comunque a celebrare la messa, pensando che prima dell'offertorio sarebbero arrivati il pane il vino necessari alla liturgia, ma appena sull'altare, gli venne detto che mancavano i ceri da mettere sui candelieri, scoprendo poi che erano stati portati via poco prima che arrivasse. Il povero prete rimase dunque sull'altare per circa mezz'ora in attesa che da una chiesa vicina gli portassero quanto mancava, ceri, pane e vino. Al diffondersi in seguito dello scandalo, le suore risposero che l'abate aveva voluto insinuarsi *come un serpente* nella loro sacrestia e nella loro chiesa.

In una lettera a metà agosto di Carcavy, che si trovava a Parigi, indirizzata a Huygens, riguardo le *Lettere* di Dettonville, si apre un piccolo spiraglio sulla salute e sui movimenti di Pascal in quell'estate. Scusandosi per il lungo silenzio, Carcavy scrive: «Comunque, signore, per quanto io potessi essere occupato, non avrei lasciato passare tutto questo tempo, se non avessi avuto la speranza, giorno dopo giorno, di poter rispondervi in merito a quanto desideravate sapere da parte del signor Pascal; ma la sua malattia, che consiste in una specie di annientamento e di abbattimento generale di ogni sua forza, incessante fin da quando è stato pubblicato il suo libro, non mi ha permesso di soddisfarvi, perché egli non può applicarsi a niente che richieda una sia pur piccola attenzione, senza un malessere considerevole. Da qualche giorno, tuttavia, cioè da quando è andato a prendere un po' d'aria in campagna, sta un po' meglio, e noi speriamo di vederlo ristabilito nelle condizioni di salute precedenti; ma gli ci vorrà ancora del tempo». Il passo lascia intuire che Pascal si sia recato a Port-Royal des Champs alla fine di luglio o ai primi di agosto, in uno stato di spossamento che non gli permette alcuna attività di studio, ma niente ci proibisce di pensare che proprio questa spossatezza lo abbia fatto ripiegare sui brevi appunti, sulle intuizioni fulminee che si accumulavano sotto forma di schede sul suo tavolo da lavoro. Pochi giorni dopo, anche Leopoldo de' Medici, scrivendo a Boulliau, mostra di seguire con sollecitudine le vicende della malattia di Pascal, e osser-

va: «Dispiacemi sopra modo la indisposizione del Signor Dettonvilla et auguro al medesimo quell'augmento di salute che ha portato a me il medesimo medicamento del latte preso più volte con notabile giovamento della mia complessione».

La malattia, o piuttosto il forte esaurimento, non impedivano a Pascal di tener dietro ai suoi affari commerciali. Nel marzo del 1654, aveva acquistato un posteggio al mercato del grano delle Halles, che aveva subito affittato a dei commercianti. Quattro anni dopo, alla fine d'agosto 1659, stipulava un nuovo contratto con altri affittuari, i Moreau, per 360 lire tornesi all'anno. Attento amministratore dei suoi e degli altrui beni, quelli della governante, il cavaliere Pascal si comportava da borghese, pronto a cogliere una buona occasione economica o a provvedere per l'impiego proficuo del capitale.

Il controllo e i consigli che partivano da Port-Royal, non riguardavano solo la stretta cerchia di amici e famigliari, ma si estendevano, grazie a una catena di contatti, anche più in là. Così, il 2 agosto, la Mère Angélique risponde a una lettera di Saint-Gilles, che riguardava la proibizione da parte della signora di Fontevrault, forse la famosa badessa sorella di Madame de Montespan, a una delle sue nipoti (novizia?), di leggere certi libri edificanti inviati da Saint-Gilles stesso. Le parole dell'anziana suora non sono prive di ironia, quando raccomanda Saint-Gilles di consolare la nipote dicendo che «la sua umile bassezza è infinitamente più felice dell'Altezza che la priva della consolazione che riceverebbe dalla lettura di buoni libri». Per fortuna la priora concede alla giovane di ricevere lettere da Singlin. Ma la lettera si chiude con una osservazione che, se è impossibile riferire a una probabile frase di Saint-Gilles sullo stesso argomento, rimane comunque significativa sulla relativa agiatezza di Port-Royal: «Noi abbiamo motivo di tremare vedendo la povertà di tante brave religiose e la nostra abbondanza, e dobbiamo ricordarci con timore le parole del buon padre N. che non siamo abbastanza grasse visto il cibo di cui disponiamo». A meno che la Mère Angélique non intendesse tranquillizzarlo, esagerando la prosperità del convento.

In una lettera di metà mese indirizzata all'abate Le Roy, Arnauld, riporta un voto delle religiose di Port-Royal (tutto nel convento viene messo per iscritto, anche i patti con Dio!) formulato per l'intercessione di san Bernardo e che riguarda il ristabilimento della salute della Mère Angélique, la conversione di un'anima e l'impegno di vivere sempre nello spirito di Bernardo. In cambio le religiose promettono di fare un viaggio sulla tomba del santo, recitare per un anno tutti i giorni un'antifona in suo onore e osservare con il massimo rigore la regola del silenzio, più svariate altre preghiere e processioni.

Settembre inizia con la denuncia al Parlamento di Bordeaux, mentre la Corte risiede in città, dell'edizione latina delle *Provinciales* a cura di Nicole, e finisce con la notizia della condanna dell'*Apologie pour les Casuistes* da parte dell'Inquisizione romana, avvenuta il 21 agosto. L'ottavo *Factum* dei curati rinfocola l'ira dei gesuiti: «deve essere dato alle fiamme». Tutto appare tranquillo a Port-Royal, Roma sembra aver preso finalmente una posizione equidistante, Le Maistre de Sacy nelle sue pie lettere alla cugina, oltre che ricordare i malati, la febbre del misterioso Astain, che altro non è che Arnauld, perennemente alla macchia, e il suo benevolo scetticismo sull'arte medica, si dilunga sopra l'ultima fatica letteraria, *Le poème du St Sacrement*, un'opera devozionale scritta con Arnauld, che vorrebbe avere il tempo di rileggere con calma, perché: «Quando si rivede dopo molto tempo ciò che si è fatto, lo si giudica meglio, perché lo si vede come l'opera di un altro».

Nel Parlamento di Bordeaux si formano due partiti furiosamente contrapposti riguardo alle misure da prendere per il testo latino delle *Provinciales* a cura di Wendrock (Nicole): dodici vogliono bruciarle e dodici lacerarle! La battuta di Molière a proposito della censura del suo *Tartuffe*, di cui i *faux dèvots* volevano impedire la rappresentazione, vale anche per le sferzanti lettere pascaliane: «gli originali infine, hanno fatto sopprimere la copia».

A Port-Royal tutti aspettano sempre la morte, ma nel frattempo si premuniscono e non c'è traccia di disattenzione o trascuratezza nelle vicende terrene, come tra l'altro attesta l'atto notarile del 1° ottobre, non il primo, con cui Pascal affida 1500 lire a Port-Royal dietro la costituzione di una piccola rendita. Pascal dunque è prostrato, ma non incapace di seguire i suoi affari e, anche se sono andate perse, di scrivere lettere e intrattenere rapporti con amici e conoscenti. Ma in ottobre, o forse in novembre, la data è incerta, accade un piccolo incidente che è destinato a trasformarsi in qualcosa di molto grave per la piccola comunità. È a tutti gli effetti il prodromo di quelle che Nicole chiamerà: *le guerre civili di Port-Royal*.

Un giorno, mentre Singlin si recava su un piccolo carro da Parigi a Port-Royal des Champs, incontrò il marchese di Sourdis, che lo invitò sulla sua carrozza. Durante la conversazione, il marchese si espresse sulla inopportunità da parte di certi teologi di contestare la decisione dei vescovi riguardo alle cinque proposizioni presenti in Jansénius e, alla reazione di Singlin, promise che gli avrebbe fatto pervenire un suo scritto in cui dimostrava come le proposizioni si trovassero effettivamente nell'*Augustinus*. Dopo pochi giorni il marchese di Sourdis mantenne la parola. Singlin, fogli alla mano, li fece vedere ad Arnauld e a Nicole, pregando quest'ultimo di rispondere al marchese. Una volta portata a termine la replica, Arnauld approvò lo scritto di Nicole, ma Singlin per prudenza lo volle mostrare prima a Barcos, che lo bocciò impietosamente. La polemica che scaturì, non avrebbe solo condizionato il clima di Port-Royal nei mesi successivi, ma, più in profondità, avrebbe aperto una ferita non rimarginabile.

Nel mese di ottobre, la Mère Agnès scrive tre brevi lettere a suor Françoise de Sainte-Thèrese Maignard de Bernières in occasione della sua malattia (vaiolo). La malattia, la morte, ogni tipo di sofferenze, viene vissuto al solito come olocausto da offrire a Dio, la cui positività non viene meno con la scomparsa della causa fisica («quando esse cesseranno nel vostro corpo, passeranno nel vostro spirito»), secondo una

logica perentoria, quella del sacrificio, per cui l'amore di Dio non ha altra espressione che il dolore: «che è il solo segno dell'amore che gli portiamo e che egli ricompensa col medesimo amore». Dunque il dolore è un bene in sé, o il volto conturbante del bene. Questa è la stupefacente visione di Port-Royal, che non può concepire una vita cristiana al di fuori della penitenza, inflitta da Dio stesso: «non c'è che questa croce personale che riceviamo volontariamente dalla mano di Dio». La croce della sofferenza non va però cercata, l'orgoglio e il vanto sono sempre in agguato, né si deve desiderare che sia grande: «è sufficiente riceverla come si presenta, poiché Dio tiene conto solo dell'amore e della buona volontà con cui ci sottomettiamo».

Non meraviglia che lo spirito penitenziale, la sua indefettibile volontà di perseguire in se stessi e negli altri la colpa, che non viene tanto cercata quanto *trovata* e punita, la sua coscienza refrattaria a ogni ottimismo sulla natura umana, sia per noi quasi incomprensibile o relegato nel rassicurante e polveroso dispensario degli abiti vecchi, delle pratiche immature dello spirito, frutto di condizionamenti primitivi e devianti, di cui sarebbe possibile tracciare la curva patologica. La patologia della pratica religiosa o della religione in quanto tale, quando non sia depurata (i gesuiti e la loro attenzione alle esigenze del mondo, la prudenza curiale nei confronti dei *grands*) dalla sua maniacale tendenza a rovinare ogni impulso al piacere, al godimento dei beni e alla solare vitalità, può essere condensata in questa frase di Samuel Butler: «All animals, except man, know that the principal business of life is to enjoy it» (*The Way of All Flesh*).

Ma non potrebbe essere il contrario? Non potrebbe essere che negli sfinimenti delle celle, nei cilici e nelle discipline, nei digiuni, nelle veglie, nella ripetizione costante e precisa delle preghiere e dei gesti sacramentali che le accompagnano, si nasconda o meglio si riveli, qualcosa di così importante che non riusciamo più a vederlo, perché vederlo vorrebbe dire instaurare un confronto pericoloso e inaccettabile? Non potrebbe essere che il richiamo così potente nella cultura moderna, nella cultura che fonda la modernità, alla bontà naturale, alla positività, sia teso esclu-

sivamente a giustificare il male e al tempo stesso esorcizzarlo? Perché quando tutto viene riportato al livello naturale (*enjoy*) si dimentica che questo avviene pur sempre all'interno della storia, con strumenti storici, con materiale storico, e che dunque quella pretesa naturalità non è altro che una forma di corruzione a cui si dà l'alibi per credersi innocente, instaurando una divisione tra buoni e cattivi che nella sua rozza semplificazione allontana la sapienza tragica e quella religiosa, che ne è il fondamento: «Insomma, nessuno incarna l'essenza dell'oppressore o l'essenza dell'oppresso; le interpretazioni ideologiche della nostra epoca sono il supremo tradimento dello spirito tragico, la sua metamorfosi pura e semplice in dramma romantico o in western americano. Il manicheismo dei buoni e dei cattivi, la rigidezza di un rancore che non vuole mollare la vittima quando la tiene in pugno, si è interamente sostituito alle opposizioni mutevoli della tragedia, ai suoi capovolgimenti perpetui» (René Girard, *La violenza e il sacro*).

Il 6 o 7 novembre, Jacqueline Pascal lascia Parigi per Port-Royal des Champs, dove svolgerà l'importante ruolo di sottopriora. In questa occasione le viene consegnato, presumibilmente dalle superiori, uno scritto che, sotto forma di ammonimento, le ricorda i suoi doveri nei confronti delle sorelle. Le 25 brevi esortazioni, a parte il consueto ricorso a una visione del mondo irredento e insanabile («questa vita di tenebre»), non sarebbero degne di memoria se non fosse per lo spirito metaforico, un trionfo ingenuo e tracotante di immagini simili agli ori e agli intarsi di pietre preziose degli altari post tridentini. La giovane sottopriora viene invitata di volta in volta a espletare, a beneficio del convento, le seguenti funzioni: occhio, palpebre, udito, odorato, bocca, voce, labbra, capelli, mano, piedi, fegato, stomaco, cuore, spirito. Quello che emerge è il gusto fisico con cui la religione viene assunta come unica dimensione, quasi unica forma della realtà, che al contrario ne diventa una possibile metafora, dalla quale non distogliere mai lo sguardo: «Farete la funzione dell'odorato pregando Dio che ci faccia la grazia di essere toccate dal buon odore delle virtù di cui le nostre suore ci danno l'esempio e di concepire l'orrore per l'odore di morte che respiriamo nel mondo quando si vive tra coloro che lo amano».

Colpisce, nel misurato vocabolario delle religiose, la presenza così espressiva del corpo e delle sue funzioni, come se la fisiologia offrisse al discorso spirituale l'atlante collaudato del repertorio anatomico per rispecchiarsi. Necessità o tentazione in un secolo che si avvia a riformare gli studi medici, contiguità dettata dalla retorica, la metafora come riduzione sul piano letterario della distanza tra cielo e terra, bisogno di un linguaggio fiorito o eccessivo come quello dei mistici per esprimere l'ineffabile, ma molto meno poetico, molto più didascalico. D'altra parte, anche in Pascal è costantemente presente il corpo, e non a caso, sia per la sua formazione scientifica, sia per la grande lezione di Montaigne, sia, e soprattutto, per la sua istintiva ribellione alla ancora imperante scienza libresca, non da ultimo perché «La sua passione per il concreto illustra il suo amore per la vita» (Jean Demorest, *Dans Pascal. Essai en parlant de son style*).

La concretezza del corpo assunta a figura di quella dello spirito, uno dei canoni della narrazione biblica e uno dei punti fermi dell'ermeneutica pascaliana, è sempre presente in Pascal, e culmina nella grandiosa visione del corpo mistico: «Ci si immagini un corpo pieno di membra pensanti» (351). Ma, a differenza del modello paolino (*Lettera ai Corinti*), che a sua volta riprende un luogo comune della cultura greca e latina, servendosene per un semplice paragone che riguarda i doni dello spirito equamente ripartiti come le funzioni delle singole parti del corpo, o della sua utilizzazione stereotipa (*Teologia tedesca*: «Io sarei volentieri per il bene eterno quel che per l'uomo è la sua mano»), l'immagine assume in Pascal una sua autonomia, verrebbe voglia di dire *narrativa*. Perché qui l'accento cade non tanto sulla dipendenza della parte dal tutto, quanto sulla *separatezza* che la parte soffre se non riesce a comprendere, spinozianamente, le ragioni della sua essenza, arrivando ad amarsi a causa di quelle ragioni: «Essere membro significa avere vita, essere e movimento solo dallo spirito del corpo e per il corpo. Il membro separato, non vedendo più il corpo al quale appartiene, ha un solo essere in declino e morente. Tuttavia crede di essere un tutto e, non vedendo più il corpo da cui dipende, pensa di dipendere solo da sé e vuole farsi centro e corpo egli stesso. Ma non avendo in sé il principio vitale, non fa che errare e

si stupisce nell'incertezza del suo essere, accorgendosi bene che non è corpo, ma al tempo stesso non vedendo che è membro di un corpo. Alla fine, quando si riconosce per quello che è, è come se ritornasse in sé e si ama solo in vista del corpo. Deplora i suoi errori passati. Per sua natura non potrebbe amare altra cosa se non per sé e per legarla a sé, perché ogni cosa ama se stessa più del tutto» (352).

È piuttosto interessante vedere come la Mère Angélique si comporti nei confronti della regina di Polonia, sia pure con tatto e ogni deferenza possibili, quasi fosse a sua volta una plenipotenziaria. Il problema di questi mesi è sempre l'invio di un religioso fidato, già al centro dello scambio epistolare, che in Polonia si occupi tra l'altro dell'Ospedale degli Incurabili. È evidente che sono intervenuti ostacoli, pressioni, ripicche. I superiori, certamente per le sue manifeste tendenze gianseniste, o forse anche perché a Corte non si vede di buon occhio un uomo di Port-Royal presso un re alleato, prima lo allontanano dagli Incurabili di Parigi, poi gli cambiano convento, e infine con l'immancabile *lettre de cachet* lo inviano a Quimper, sede, a quanto pare, molto disagiata. La Mère Angélique, parlando a nome del religioso, prende tempo, conferma le buone attitudini del prete, la sua volontà di recarsi in Polonia, ma vorrebbe delle garanzie: se la sente la regina di accoglierlo, magari in incognito e, soprattutto, di proteggerlo nonostante penda su di lui una *lettre de cachet*? Siamo al limite dell'incidente diplomatico. La Mère Angélique, mentre la sorella Agnès, pur sofferente, guida il monastero, sembra quasi accollarsi le preoccupazioni di un ministro degli esteri di Port-Royal, tenendo i rapporti con gli altri conventi, consolando e ammonendo a seconda dei casi. In una lettera del 21 novembre, in risposta alla superiora di un convento che si era dimessa, o si era dovuta dimettere, oltre ai consueti richiami alla volontà di Dio e alla rassegnazione, scrive: «So, carissima madre, che lo zelo della casa di Dio, e l'orrore di veder distrutto il bene e introdotto il male, sono argomenti contro il silenzio, e fanno pensare che sia da preferire il bene comunitario a quello privato; e che sia un crimine non gridare al lupo quando lo si vede entrare nell'ovile».

E in questa incertezza, tra il silenzio e la ribellione, è impossibile non cogliere il dilemma di Port-Royal, il suo oscillare, la sua incapacità di operare una scelta definitiva.

In un'altra lettera, a Mademoiselle de Roannez, la Mère Angélique cerca di consolare la giovane ribadendo la condanna del mondo: «La potenza del mondo può separare i corpi, ma è impossibile che allontani i cuori. Voi appartenete a Dio per sua grazia, nessuno vi rapirà dalla sua mano, e tanto più vi confermerà nelle intenzioni che vi ha dato, quanto più il suo nemico si sforzerà per strapparle dalla vostra anima».

Alla fine del mese, Le Maistre de Sacy, nel suo stile cerimonioso e venato di sensibilità femminile, si rivolge alla cugina, la Mère Angélique de Saint-Jean, per conoscere il suo parere su una preghiera da lui composta in latino e poi tradotta in francese, rivolta all'angelo custode. Il gusto tutto seicentesco per la magia delle parole, lo spinge a mascherare in parte la sua ansia di compositore, giustificando l'innocente creazione letteraria con il pretesto del nome della cugina: *Angélique*! Ma nella lettera emerge uno dei caratteri della vita conventuale che dovevano essere più ricorrenti. Un mondo di donne, costantemente in preghiera, conosceva necessariamente momenti di stanchezza o di sfiducia, spingendo i singoli a interrogarsi, a indagare su quelle mancanze. Qui Le Maistre de Sacy chiede che si preghi per Elisabeth de Sainte-Agnès Le Féron, che fortunatamente ha scritto alla Mère Angélique per comunicarle la scomparsa di quegli «esloignements pour la priere», quelle «glaces» nell'attitudine interiore che dovevano attraversare la vita delle suore come tentazioni e al tempo stesso prove, a dimostrazione che niente poteva mai essere definitivamente acquisito sulla via della fede e della salvezza e che anche, o proprio, nella più perfetta solitudine e raccoglimento, poteva celarsi il pericolo mortale.

Proseguono, anche in dicembre, le incombenze di Pascal quale esecutore testamentario di Louise Delfault. Le pratiche, piuttosto laboriose,

che comprendevano non solo l'inventario dei beni ma soprattutto la loro assegnazione agli aventi diritto, tra cui i nipoti minorenni, dopo aver saldato i debitori, si protrarranno nell'anno successivo, mentre l'ostinato padre Lalouvère ottiene dai superiori il permesso di pubblicare le sue conclusioni sulla cicloide.

Attorno a Port-Royal continuano le manovre dei nemici e proprio dall'esterno del convento arrivano notizie non confortanti, come una lettera di suor Angélique-Madeleine, responsabile delle novizie a Argensol, che scrive alla Mère Angélique preoccupata per le voci che si diffondono. La risposta della Mère Angélique, ferma e serena, appare in alcuni momenti quasi insofferente, desiderosa di distacco, e richiamando la sorella ai suoi doveri, la invita a separarsi «da ogni cosa inutile, da ogni discussione e da ogni notizia». La redarguisce addirittura, intimandole di non occuparsi delle voci, di non rimanere in ansia, limitandosi a pregare Dio «perché ci faccia la grazia di essere delle vere religiose, separate in tutto dal mondo, tranne che per le occasioni di servire il prossimo. Tutto il resto *non è che distrazione e perdita di tempo*». E in una sorta di amaro congedo, corretto dalla eccessiva fiducia nel distacco di cui le suore erano capaci (le circostanze dimostreranno il contrario), la ammonisce: «Anche se dovessero arrivare grandi cambiamenti, questo non vi deve affatto inquietare, perché noi non ci turberemo». La vecchia suora, che per sua fortuna morì prima di assistere alla frattura di quel mondo che riteneva saldamente radicato nei principi religiosi e del tutto solidale, concludeva solennemente: «Rimaniamo nel silenzio, separiamoci da tutto, per occuparci esclusivamente di Dio e della nostra personale obbedienza».

Se nelle lettere delle religiose non trapela mai niente, almeno fino alle divisioni che allontaneranno le une dalle altre e tutte quante dai superiori, che riguardi la Chiesa sotto il profilo della sua organizzazione e della opportunità delle sue decisioni, la coscienza critica di Pascal sfiora non di rado i nodi irrisolti del concilio di Trento, dibattendosi tra l'imperativo dell'obbedienza, il dramma finale della sua vita, e l'impossibilità di ignorare le infinite manchevolezze e i non pochi compromessi che ne

oscuravano il magistero. Avrebbe corso il rischio di tutti gli ultamontani, come due secoli dopo l'abate Lamennais, di essere condannato dalla Chiesa per averla troppo difesa e avere invocato quel rigore che si sarebbe abbattuto solo su di lui? Cauto sulle questioni ecclesiali, egli comprendeva lucidamente la difficoltà intrinseca della Chiesa romana di essere santa (solo Dio può vedere nell'interiorità, alla Chiesa dunque non rimane che giudicare secondo l'esteriorità), ma nella secolarizzazione, a cui i gesuiti davano un apporto decisivo e non solo in relazione al potere politico, si andava ben oltre il limite della *civitas hominum*: «voi tenete nella Chiesa i più dissoluti e quelli che la disonorano al punto tale che le sinagoghe degli Ebrei e le scuole dei filosofi li avrebbero esiliati come empi e li avrebbero aborriti come indegni» (514), e inoltre non capiva come la Chiesa rifiutasse ogni mutamento.

Questa è una delle rare contraddizioni vere e costanti del suo pensiero. Si era battuto a lungo contro i pregiudizi a favore del progresso scientifico, ma dal punto di vista religioso aveva espresso la sua esclusiva fiducia nella tradizione, e ora si spingeva a esprimere dubbi sulla infallibilità papale e sulla sua superiorità rispetto al Concilio, materia ancora opinabile, dubbi trattenuti nell'ambito di una riflessione pacata e ragionevole ma non priva di consapevolezza sui rischi delle posizioni estreme: «La moltitudine che non si riduce all'unità è confusione. L'unità che non dipende dalla moltitudine è tirannia» (516); «Dio non produce miracoli nella condotta ordinaria della Chiesa. Quello dell'infallibilità di un solo uomo sarebbe ben strano» (618). E comunque la sua sottomissione non fu mai tale da impedirgli di guardare in faccia la realtà: «Il papa detesta e teme i sapienti che non gli sono sottomessi per voto» (571), ma anche: «I re dispongono del loro regno, ma i papi non possono disporre del proprio» (601), dove l'autorità monarchica del papa viene messa in discussione riducendo fortemente l'idea di regno della Chiesa fino a farne poco più che una metafora. E anche la sua obbedienza alla Chiesa come corpo mistico non fu senza una riserva di tipo teologico, che trapela con chiarezza in un appunto in cui il paragone della Chiesa con il Parlamento (e non si allude certo a a una monarchia parlamentare come in Inghilterra, ma al sistema attuato in Francia e in Spagna dei

parlamenti come organi amministrativi le cui competenze erano per lo più di carattere organizzativo e applicativo ma non politico), svilisce anche il famoso versetto di Matteo («A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli», 16,19), andando oltre l'interpretazione corrente: «Legare e sciogliere. Dio non ha voluto assolvere senza la Chiesa. Come essa è parte nell'offesa, egli vuole che lo sia anche nel perdono. Egli l'associa a questo potere *come fanno i re con i parlamenti*; ma *se essa assolve o lega senza Dio, non è più Chiesa, come in Parlamento*: poiché, anche se il re ha graziato un uomo, occorre che la grazia sia ratificata; ma se il Parlamento ratifica senza il re o se rifiuta di ratificare su ordine del re, non è più il Parlamento del re, ma un corpo ribelle» (599). Si tratta quasi certamente di una riflessione a margine della polemica per il Formulario e della discussione sulla presenza di fatto delle cinque proposizioni, che pretendendo un atto di obbedienza su un problema non dogmatico o morale, attribuiva alla Chiesa un potere che Dio non le aveva conferito.

«MOTUS IN FINE CELERIOR» – 1660

L'anno decisivo per le sorti di Port-Royal, si apre con il ritorno a Parigi, dopo l'esilio per la sua partecipazione alla Fronda, della duchessa di Longueville, grande protettrice del convento, e la conseguente riprovazione e ostilità di molti. Il commento di Hermant, nel suo indignato stupore, riassume bene i termini dello scontro in atto e illumina sulla effettiva posta in gioco: «Era incredibile come tutto ciò che dispiaceva ai gesuiti fosse ritenuto pregiudizievole per la Chiesa e lo Stato, e che persone di qualità partecipassero così a tutte le loro iniziative».

All'inizio dell'anno, Jacqueline Pascal entra nelle sue nuove funzioni di sottopriora e responsabile delle novizie di Port-Royal des Champs, mentre la sua omologa di Parigi, suor Angélique de Saint-Jean, scrive alla Mère Angélique, invocandone la protezione e la preghiera, e nella risposta della fondatrice ormai avviata verso la fine risuonano parole insolitamente meste e liriche: «guardiamo, vegliamo e preghiamo, carissima, non faccio che dirlo alle altre: è vero che ne ho il desiderio; ma non produce niente, come quelle grosse prugne piene di vento che vediamo sui nostri alberi». Lettere d'esortazione e conforto si alternano a quelle edificanti, come una della Mére Angélique del 30 gennaio, sempre indirizzata ad Angélique de Saint-Jean, nella quale si descrivono gli ultimi momenti di suor Marie de Sainte-Luce Garnier che, giunta a Port-Royal des Champs la sera prima, viene colta da una febbre fortissima e quando Hamon, il

medico del convento, le dice che bisogna affrettarsi a cavare il sangue, una pratica molto diffusa a cui si sarebbero attribuite prodigiose virtù guaritive ancora per due secoli: «Lei toccò il suo velo e gli disse: Quando si porta questo, non si ha più una volontà».

Tra l'estate del 1659 e il febbraio 1660, a causa della produzione degli orologi di Huygens, che ponevano complessi problemi di meccanica, si risveglia l'interesse per la calcolatrice di Pascal. In una delle lettere scambiate al proposito, inviata il 6 febbraio da Saint-Gilles a Huygens, che attende con ansia di ricevere un esemplare della macchina, si dice della salute di Pascal, sempre chiamato M. Dettonville: «ho spesso avuto sue notizie, ancora oggi, che riferiscono come la sua salute si faccia più salda di giorno in giorno». Di questo mondo di carte prudentemente vergate, si salva anche una lettera di Jacqueline Pascal alle due nipoti, che non vede da quando, lasciata Parigi, si è insediata nella sua nuova carica agli Champs. Alle loro lamentele di non avere più sue notizie, la sotto priora risponde nella più corretta etichetta del rigore monacale, ricordando che ogni legame ha senso se riferito a Dio («altrimenti sarebbe solo un'amicizia di carne e sangue che non avrebbe niente di buono») e rivendicando nei rapporti personali il ritegno per ogni manifestazione di sentimenti («meno ve ne rendo testimonianza, più la sento»). C'è un particolare della lettera che, alla luce di quanto accadrà in seguito, ha una sua curiosa importanza, quando Jacqueline scrive alle nipoti: «vi supplico di procurarmi le preghiere di suor Flavie, che rassicurerete sul mio affetto».

Suor Jacqueline de Sainte-Euphémie Pascal, Suor Catherine de Sainte-Flavie Passart: il tempo e gli avvenimenti avrebbero travolto ogni cosa, facendo di una di loro due una martire, dell'altra, pochi anni dopo, una traditrice.

Tra i nemici di Port-Royal, uno dei più temibili fu la segretissima Compagnia del Santo Sacramento, che si era infiltrata nel Collegio di Clermont, roccaforte gesuita, già dal 1642, sotto il nome rassicurante di Compagnia dei Bons Amis, di cui nel 1646 era diventato direttore spirituale il famoso

padre Jean-Pierre Bagot, i cui discepoli vennero chiamati *bagotiens*, che suonava un po' come bigotti, ultramontano, lo stesso che aveva creato nel collegio di La Flèche, dove insegnava teologia e dove aveva studiato Descartes, la ancor più segreta AA, sigla misteriosa che qualcuno propone derivi da *Assemblée*, altri dalle iniziali di Anna d'Austria, dietro cui si celavano i fedeli della devozione mariana che, protetti dal più totale anonimato, si dedicavano alle opere caritatevoli ed erano dediti alla preghiera «passiva», in cui solo Dio operava, fonte di visioni e rivelazioni. Fondata per esprimere la massima severità morale e per sviluppare l'assistenza ai poveri, la Compagnia, a cui avevano aderito uomini come Vincent de Paul e Bossuet, aveva il culto della segretezza, giustificato con la volontà di condurre una vita autenticamente cristiana senza ostentazione, ma i suoi legami con Roma e con la Spagna la rendevano sospetta a Mazzarino che tentò di sopprimerla, l'aveva chiamata con la solita precisione: *la cabale des dévots*, perché gli ricordava quella, certo per lui più insidiosa, del 1643, *la cabale des Importants*. Ci riuscirà solo Luigi XIV dopo la morte della regina madre, protettrice della Compagnia.

Curioso miscuglio di pratiche devote e fanatismo, dopo un'adeguata elevazione spirituale, padre Bagot affermava di essere in grado di addestrare a riconoscere i giansenisti «al fiuto», così che alcuni discepoli si vantavano di stanarli come cani da caccia, per poi inseguirli e abbatterli. Il 4 febbraio, a Caen, un gruppo di fedeli della Compagnia, dopo essersi comunicato, percorse le vie della città denunciando i curati che, a loro dire, erano tutti, tranne due, schierati con gli infedeli giansenisti. Sul punto di suscitare una sollevazione popolare, vennero fermati dai magistrati e quattro finirono in prigione prima di passare dalle grida ai fatti. La scena si sarebbe ripetuta, quando Bagot, alla testa del solito gruppo di fanatici, sfilerà per le strade di Parigi gridando: *Presto il mondo finirà se non sterminiamo i giansenisti*.

L'ossessione per il complotto, la *cabale*, per misteriose riunioni che avrebbero dato il via a eventi importanti e catastrofici, fa parte della tendenza umana a sostituire i fantasmi della realtà con la realtà dei fantasmi, fantasmi da cui lasciarsi spaventare per poi, con minore senso

di colpa, poterli distruggere, distruggendo anche gli uomini e le idee che sono stati identificati con loro. Ancor oggi qualcuno non rinuncia a credere nei *Protocolli dei savi di Sion*, e nessuna smentita storica cancella la leggenda di Cagliostro o delle cospirazioni massoniche o la profezia di Cazotte. La letteratura cospirativa colpì curiosamente anche i giansenisti, curiosamente, perché in età moderna una delle cause di questa tendenza è stata l'avversione cattolica alla modernità, avversione che ebbe però nei giansenisti i suoi campioni esemplari.

Quando nel 1756 Henri-Michel Sauvage pubblica in due tomi il suo *La réalité du projet de Bourg-Fontaine*, sfruttando la *Rélation juridique* che nel 1654 avrebbe ordinato la regina madre su fatti avvenuti trent'anni prima, la leggenda nera è pronta per diventare un paragrafo di storia.

Secondo la leggenda, dunque, in un giorno imprecisato del 1621 sette persone, tra cui Jansénius, Saint-Cyran e Arnauld d'Andilly (in un primo momento le iniziali che lo indicavano, di nuovo AA, erano state riferite ad Antoine Arnauld, che però all'epoca aveva solo nove anni), si sarebbero riunite nella certosa di Bourg-Fontaine, nell'alta Normandia, per gettare le basi della *distruzione* della Chiesa cattolica, progettando una sorta di deismo fondato sulla potenza assoluta e arbitraria di Dio e sulla predestinazione, passando attraverso un'opera di persuasione a non frequentare i sacramenti e a screditare la gerarchia e il papa, il tutto al riparo della teologia di Sant'Agostino: «Si pensò di attaccare il capo della Chiesa: poiché sui punti controversi della fede si fa ricorso a lui, che si pronuncia in qualità di sovrano, in forza dell'infallibilità che gli è assicurata dall'assistenza dello Spirito Santo, si decise in quell'assemblea di lavorare contro l'assetto monarchico della Chiesa, e che per distruggerlo ci si sarebbe sforzati di affermare quello aristocratico, così che fosse facile in seguito abbattere tutto il potere della Chiesa».

Proprio Arnauld d'Andilly in quell'occasione sarebbe stato scelto da Saint-Cyran per entrare a far parte dei *solitaires* e proteggere Port-Royal a Corte, in cambio, alla morte di Saint-Cyran, del *suo cuore*.

Il giorno dopo essere arrivata a Parigi, venerdì 27 febbraio, con un viaggio reso agevole dal permanere del ghiaccio sulle strade (!), la Mère

Angélique scrive alla priora di Port-Royal des Champs, Marie de Sainte-Madeleine d’Angennes du Fargis, aggiornandola sul suo trasferimento nel convento. In questa, come in altre lettere, le annotazioni sulle condizioni del corpo sono minuziose, male alla testa, al cuore, alla gola, un sospetto ascesso sulla coscia della Mère Angélique de Saint-Jean, quanto onnipresente e attento al dettaglio appare l’occhio di Singlin che prescrive all’anziana suora «di andare subito a letto, appena arrivata», cosa che per altro lei non farà. La cura delle faccende minute non porta a trascurare l’aspetto morale e la Mère Angélique, rivolgendosi alla priora e alla sua sotto priora, Jacqueline Pascal, le esorta a consultarsi, parlando tra loro «ma sempre seriamente… e concedendo il minimo che potrete alla soddisfazione naturale». L’igiene spirituale, così diffusa da non permettere alcuna trasgressione, anzi così attenta da prevenirle tutte, ha una sua giustificazione teologica: «Vegliate su tutto, senza trascurare le piccole cose, poiché anche le minime tra esse devono essere rivolte a Dio come le più grandi».

A questi infaticabili scrutatori dell’animo non sfuggiva che l’uomo più esposto al male era quello che ne sembrava maggiormente lontano, e proprio per questo era anche il più debole: «Quando vogliamo pensare a Dio, non c’è forse qualcosa che ce ne allontana, tentandoci col pensare ad altro?» (374). Certamente Pascal avrebbe condiviso quello che Flaubert fa dire a Sant’Antonio: «È una furbizia del Diavolo per meglio sedurre i fedeli. Egli attacca quelli forti per mezzo dello spirito, gli altri con la carne» (*La tentation de Saint Antoine*).

La pressione su Port-Royal, per il momento conforme a una ufficialità che ancora cerca di nascondere il chiaro intento vessatorio, preoccupa la Mère Agnès, che scrivendo alla Mère Françoise de Foix, allarmata per le voci di perquisizioni e chiusura delle scuole collegate a Port-Royal, cerca di attenuare la sua ansia, sforzandosi di guardare da lontano cose, ahimé, molto vicine, ed evitando di anticipare il futuro. Così ammette una visita del legato di polizia a Port-Royal des Champs che, non potendo fare altro se non accertare l’effettiva chiusura delle Petites Écoles, s’intrattiene in amabile conversazione con D’Andilly

e la priora; ma riferisce anche della sbrigativa chiusura di una scuola a Chesnai. La lettera, pacata e riflessiva, ha nel finale un improvviso soprassalto d'orgoglio che, anche se forse riferito a fatti interni della vita conventuale, rappresenta una prima giustificazione di quella che poi sarà la disperata resistenza delle suore: «È vero che è un ben spiacevole mestiere quello di doversi sempre opporre; ma quando Dio chiama a questa *guerra*, abbiamo il dovere di amarla quanto la pace, perché prima o poi si raccolgono i frutti della benedizione; mentre un'accondiscendenza troppo molle produce solo disordini e malcontenti». Mentre Port-Royal si prepara alla *guerra* contro i «demoni di questo santo tempo», il buon Maistre de Sacy s'intrattiene con Hamon che ha scritto qualche pagina sulla grazia che opera tramite la medicina, frenando a stento il suo più che fondato scetticismo sulle capacità teologiche del medico di Port-Royal.

In marzo proseguono le ispezioni della polizia nelle diverse «scuole» da cui vengono cacciati i piccoli allievi e i loro maestri. La perquisizione delle Granges a Port-Royal des Champs fu particolarmente comica, perché chi avrebbe dovuto mostrare le varie stanze, disabitate da anni, al luogotenente civile d'Aubray, non trovava le chiavi, e quando finalmente riuscì ad aprire le porte «furono obbligati a credere ciò che vedevano, e uscirono così dall'edificio convinti che dalla visita del 1656 era stato abitato solo da ratti e topi, che avrebbero certo costretto quei signori a cacciarli dalle Granges a colpi di legge». Il seguito della ispezione contemplò anche la visita a Robert d'Andilly, che ricevette il luogotenente civile e il procuratore del re, invitandoli a cena. Si conoscevano da sempre e ciascuno era consapevole di recitare una parte, smessa la quale, la stima per l'altro permaneva intatta al punto che, prima di andarsene, il luogotenente, rivolgendosi a D'Andilly, disse: «Non vi stupite se vi dico, che se Dio lo volesse, io mi stabilirei qui con voi». Una tragica fine in realtà attendeva d'Aubray, il funzionario integerrimo e misericordioso, che in più di un'occasione mostrò di avere un presentimento doloroso della propria sorte, e che obbedì sempre a un incarico che, personalmente, riteneva odioso.

Poco tempo dopo sarebbe toccato a Guillaume de Lamoignon, primo presidente del Parlamento, emanare il decreto reale con cui si aboliva la Compagnia del Santo Sacramento, di cui era il capo…

Nel frattempo si attenuano, ma non cessano del tutto, le polemiche sugli scritti di Dettonville, con il loro strascico di bizze e rancori. Pascal tace. La Mère Angélique consola, ammonisce, consiglia. Riferendosi a uno dei *solitaires*, che evidentemente trascura la sua salute, scrive a una religiosa: «Pregate il medico di vedere in quali condizioni si trova così che *possa fargli ordinare da Singlin* di prendere ciò che gli è necessario». E quasi presaga della morte, la supplica di pregare Dio perché perdoni le sue colpe: «Non sono mai stata altro che una serva inutile e ho seri motivi per temere la venuta del Padre di famiglia». Torna il tema dell'inutilità della propria vita nella lettera alla badessa di Xaintes: «sono stata così indegna che non posso esservi utile», e si accentua come un senso di abbandono totale a Dio che sfiora la rassegnazione, nella più completa sfiducia in ogni impresa umana per quanto mossa da buone intenzioni, alle quali «spesso l'amor proprio non smette di mescolarsi».

La vecchia madre riformatrice non nasconde a tratti la sua insofferenza per i sentimenti più comuni, come il dolore della badessa per la scomparsa di un famigliare («Il signor N. era nato per morire»), di cui subito, con asprezza, va a rintracciare le radici inconfessate, ammonendola che Dio ha voluto questa morte anche per «purificare questo grande amore totalmente umano che avete avuto per l'illustre casato nel quale, Signora, temo che a volte abbiate avuto più piacere di essere nata che di essere stata rigenerata grazie al sangue di Gesù Cristo». L'asprezza non è disgiunta a Port-Royal, e soprattutto nella Mère Angélique, dalla carità e dalla prudenza, come appare in tutta chiarezza nella lettera scritta alla priora di Port-Royal des Champs, che riguarda il comportamento da tenere verso una gran dama che avrebbe voluto diventare professa: la marchesa di Crevecoeur, in seguito nemica e calunniatrice del convento. Benefattrice, disposta a portare una dote di 80.000 lire tornesi, un'enormità, le suore non credono nella sua vocazione, che verrà rifiutata. Ma nella lettera non si parla di questo, bensì delle prevedibili lamentele della

marchesa, a cui la gran dama alterna le lusinghe. La Mère Angélique mette in guardia dalle une e dalle altre: «Poiché, avendo il demone della contrapposizione, ha anche quello della brillantezza, che è ancora più pericoloso per voi». Né le sfugge il sottile e presuntuoso ricatto della marchesa, sui beni che era in grado di dare al convento per opere di carità e sulla impossibilità altrimenti di provvedervi, suggerendo alla priora di «rispondere con fermezza, che preferireste che il fuoco fisico avesse consumato le nostre case, piuttosto che quello della carità fosse estinto o diminuito: perché se voi taceste crederebbe che siate del suo avviso».

Ancora al termine della sua vita, la Mère Angélique rivela un carattere forte e determinato, accompagnato da una delicatezza profonda bene attenta a nascondersi dietro una guardinga severità. Un giorno, molti anni prima, alle suore che le chiedevano «una buona parola», aveva risposto: «Temo che se vi dico ciò che penso , non ci crediate: cioè che bisogna essere povere nella povertà, umili nell'umiltà, sottomesse nella sottomissione, distaccate nel distacco; in una parola, dobbiamo praticare tutte le virtù senza affettazione. Dio farà il resto».

Ma tutto Port-Royal è una galleria di caratteri, compreso quello, non facile, di Pascal. La sorella Gilberte nella sua *Vita* si era lasciata sfuggire: «Non era senza difetti», ma dovendoli poi enumerare, ne aveva trovato uno solo, che dunque doveva essere abbastanza vistoso per non poter essere taciuto: «L'estrema vivacità della sua mente lo rendeva qualche volta così impaziente che si faceva fatica a soddisfarlo».

Pascal non amava esprimere sentimenti personali, né li affidava volentieri alla carta, e certamente niente era più lontano da lui di una vocazione all'autobiografia, a causa della quale scherniva Montaigne, per questo sono rari nei suoi pensieri gli abbandoni, e solo se riferiti alle convinzioni morali, solo come testimonianza dei principi della fede, come se guardasse a se stesso nei termini di un esperimento da condurre a buon fine: «Amo la povertà perché egli l'ha amata. Amo le ricchezze perché mi danno la possibilità di assistere i miserabili. Mi comporto fedelmente con chiunque. Non restituisco il male a chi me ne fa, ma

auguro una condizione simile alla mia, in cui non si riceve né male né bene da parte degli uomini. Cerco di essere giusto, veritiero, sincero e fedele con tutti e provo un affetto particolare per coloro a cui Dio mi ha unito più strettamente. E che io sia solo o davanti agli uomini, in ogni mio comportamento sto al cospetto di Dio, che deve giudicarlo e a cui lo consacro. Ecco i miei sentimenti. E ogni giorno della mia vita benedico il mio redentore che l'ha messo in me e che di un uomo pieno di debolezza, di miseria, di concupiscenza, di orgoglio e di ambizione, ha fatto un uomo libero da tutti questi mali a causa della sua grazia, a cui va tutta la gloria, non essendoci in me che miseria ed errore» (655). Non avrebbe mai detto meglio: dalla notte del memoriale era convinto che la grazia fosse scesa in lui, che avesse colmato ogni aridità del suo animo, che avesse soffiato via ogni amarezza, cancellato gli affetti ingiusti (quello per Jacqueline), distrutto l'orgoglio e la superbia, bandito lo scetticismo di fondo che l'aveva angustiato con la sua ambigua fascinazione. Aveva trovato la luce, o meglio la luce aveva trovato lui.

Ascoltava se stesso, pazientemente a volte, altre volte con irritazione, senza mai cedere all'indulgenza, scrutando con lo sguardo dell'entomologo, pronto a registrare i minimi smottamenti, a sorprendersi per gli umori improvvisi come di ospiti estranei e indesiderati: «Il tempo e il mio umore hanno scarsi legami. È dentro di me che ho le mie nebbie e il mio sereno; anche il buono o cattivo andamento dei miei affari incide poco. A volte mi sforzo da solo di oppormi alla sorte. La gloria di domarla me la fa domare allegramente, mentre a volte resto disgustato quando tutto va bene» (475).

Cosa pensava la Mère Angélique di Blaise Pascal? Difficile dirlo, anche se uno spiraglio si apre forse nella lettera del 3 gennaio 1656 al fratello Antoine Arnauld, alla vigilia della condanna da parte della Sorbona, dunque prima delle *Provinciales*, quando accennando alla solitudine dovuta alla clandestinità osserva: «Mi hanno detto che verrà da voi il signor Pascal, ne sono molto contenta. Ma questo è bene solo da un punto di vista intellettuale (*spirituel*), per il resto non so a chi potete pensare. Avete bisogno di qualcuno». Si tratta di un giudizio formulato

dall'interno di una cerchia, non solo famigliare, molto chiusa ed ecclesiastica? O attorno a Pascal c'era un'aura di mondanità troppo evidente per chi, come lui, si era accostato alla comunità in modo formale solo da un anno? O il suo carattere, la sua persona, la sua posizione sociale, la sua fama di scienziato imponevano una certa distanza, un riserbo se non una diffidenza? O erano ancora troppo vicini gli screzi finanziari, e non solo quelli, per l'ingresso di Jacqueline nel convento?

La lettera più lunga e importante di marzo rimane però quella che la Mère Angélique scrive alla regina di Polonia, l'ultima prima di morire. Dopo aver compianto la regina per la guerra in atto tra la Polonia e la Svezia, e una digressione sul numero dei miracoli che si sono succeduti a Port-Royal dopo quello della santa spina, la Mère ringrazia la regina per il dono del prezioso ostensorio, provvisoriamente a Rouen, che non verrà trasportato a Port-Royal se non dopo che il clamore per il suo valore economico si sarà spento, così da evitare «rischi lungo la strada». Ma la lettera è letteralmente occupata dall'elogio funebre, se così può essere chiamato, del cocchiere di Port-Royal des Champs, morto il 16 gennaio a 26 anni.

Il ritratto merita di essere riportato nelle linee essenziali, perché la Mère Angélique mette nell'evocazione della vita del giovane una tale passione, per lei insolita, da far comprendere che in quella vita realmente umile la suora quasi settantenne vede l'immagine perfetta della santità, quella a cui capiva di non essere arrivata, e la cui mancanza l'avrebbe ossessionata fin sul letto di morte: «Era un uomo semplice ma di gran buon senso», così inizia il racconto della vita esemplare di Innocent Fai, al servizio del convento da sei anni, durante i quali nessuno gli aveva sentito dire una sola parola fuori luogo o lo aveva visto litigare con i compagni. Ogni giorno, dopo aver accudito i cavalli, si fermava nelle scuderie a pregare, e se il responsabile della fattoria lo sorprendeva in quell'attitudine, fingeva di cercare qualcosa nella paglia, per non sembrare di volersene vantare. Rispettoso dei digiuni prescritti dalla Chiesa, prolungava la pratica anche in altri periodi. Dopo pranzo divideva il suo pane con i

poveri e aveva venduto alcune terre di proprietà il cui ricavato era andato alle famiglie bisognose e per il riscatto di un prigioniero, raccogliendo il grano da quelle che gli erano restate. Quando il gelo non permetteva di impiegarlo nelle sue funzioni, si recava a battere il grano che, in seguito, distribuiva ai poveri. Donava anche la parte di compenso che non gli era strettamente necessaria per vivere ma, accortosi che si parlava troppo delle sue elemosine, aveva incaricato un altro delle elargizioni, e alle rimostranze di questo, che a sua volta non voleva attribuirsi il merito del gesto caritatevole, gli aveva suggerito di dire che veniva dal convento. Per non far pesare a quelli che ricevevano i soldi la sua liberalità, aveva finto di darli in prestito, anche se poi non venivano mai restituiti. Alla domanda sarcastica del signore del villaggio, che lo riteneva un pazzo, da chi avesse imparato a comportarsi in quel modo, aveva risposto: dal vangelo. Avendo il signore replicato che sarebbe morto su un mucchio di letame, lui aveva osservato che gli bastava la provvidenza per vivere, e se anche avesse perso tutto, dal momento che prima o poi doveva morire, non avrebbe perso niente. Quindici giorni dopo era morto accudito dal medico di Port-Royal, dopo aver ricevuto i sacramenti. Ma anche dopo la morte avrebbe lasciato testimonianza della sua santità, perché gli era stato trovato attorno allo stomaco un cilicio fatto con crini di cavallo e un flagello fatto con pezzi di ferro. Si ricordava inoltre come durante le feste, mentre gli altri andavano a divertirsi, dopo le funzioni religiose, egli si recasse a visitare i malati.

Ricorre negli annuari dello spirito religioso, anche quello laico trascritto in termini di finzione letteraria, la figura del *vero credente*, lontano da ogni pretesa intellettuale, da ogni arrovellamento esistenziale, che si mette con semplicità al servizio degli altri secondo i dettami del vangelo, al di là perfino di ogni consapevolezza, come Félicité, la serva fedele e laboriosa di *Un coeur simple* di Flaubert, o il principe Miskin, l'idiota di Dostoevskij, o Gerasim il servo contadino che assiste il padrone in *La morte di Ivan Il'ic* di Tolstoj.

Dopo il racconto di questa vita toccata dalla grazia, la Mère Angélique aggiunge che il corpo del giovane è stato sepolto in chiesa, invece che nel cimitero, «perché pensavamo di essere più onorati ad avere il suo

corpo che quello di un gran signore». Commento che, per essere scritto alla regina di Polonia, dimostra la totale indifferenza di Port-Royal, al di là del rispetto umano e formale, verso i «grandi», come in una coeva letterina scritta per la morte del Duca d'Orléans, e in generale per i valori del «mondo», a cui vengono opposti in modo radicale quelli della religione. Fu proprio questo disprezzo, appena velato, a non passare inosservato a Richelieu, Mazzarino e Luigi XIV, e fu forse questo giudizio severo a costituire uno degli umori o dei veleni che nel secolo successivo corroderanno le mura che sembravano inespugnabili dei palazzi reali.

In aprile la salute di Pascal continua a migliorare e dalle lettere dei suoi corrispondenti emerge la figura di un uomo molto attento a quanto accade nel *milieu* scientifico, al punto da impegnarsi con Sluse per mettere in contatto il disegnatore Van Gutschoven con l'editore Clerselier, che sta pubblicando il *Traité de l'Homme* di Descartes. Il duca di Roannez parte per Saint-Jean-de-Luz, per assistere al matrimonio del re, e poi trasferirsi nel Poitou, dove inviterà Pascal a raggiungerlo. A metà mese Pascal fa un nuovo prestito a Port-Royal che s'impegna a versargli gli interessi, secondo una prassi collaudata con cui il convento si comportava come un istituto di credito o una società quotata in borsa.

Nonostante la diffidenza per le immagini, Port-Royal non fu mai iconoclasta, anche perché nella cerchia dei suoi sostenitori c'era un pittore come Philippe de Champaigne, una cui figlia era suora nel convento. Quando dunque Le Maistre de Sacy apprende dalla Mère Angélique de Saint-Jean, che il pittore ha scolpito la maschera mortuaria di suo fratello Antoine, che va ad aggiungersi al ritratto, si lascia andare a un panegirico non solo insolito, ma profondo e commosso: «so bene che insensibilmente il quadro che i nostri sensi ci rappresentano [il ricordo del defunto] si affievolisce poco a poco, perché l'idea, non più rinnovata dalla vista della persona, ogni giorno cancella qualcosa di quella vivacità che eravamo abituati a rappresentarci. Ma ora, l'eccellenza dell'arte e l'affetto del signor Champaigne fermerà in qualche modo il tempo davanti ai nostri sguardi, impedendogli di affievolire poco a poco nei

nostri sensi l'immagine di una persona così cara. Non c'è niente per cui io stimi maggiormente l'eccellenza della pittura, che di vedere come essa impedisce che i vivi muoiano nella loro stessa morte, rendendo l'immagine sempre vivente e ricordando così nella nostra memoria tutto ciò che gli abbiamo visto fare o dire nel corso della loro vita». E lascia sorpresi l'accenno che Le Maistre de Sacy fa di un analogo sentimento nell'austero Barcos, il quale avrebbe detto che se Champaigne avesse conosciuto Saint-Cyran, questi non «*sarebbe mai morto*».

Un'eco di questa disposizione positiva verso la pittura, ma meglio sarebbe dire: verso il ritratto inteso come reliquia, si trova anche in Pascal: «Un ritratto implica assenza e presenza, piacere e dispiacere. La realtà esclude assenza e dispiacere» (253). In questo caso l'immagine pittorica è l'equivalente delle «figure» bibliche, una trasposizione dello spirito ermeneutico nell'abito dell'immagine, qualcosa insomma che ritrae la realtà ma non è la realtà, e la cui positività risiede tutta in questo evocare che perdendo i caratteri di ciò che s'impone a noi come necessità, assume il grato contorno della rammemorazione, continuando però a mostrare nel simulacro l'ombra amara dell'assenza.

In un'altra lettera di pochi giorni successiva, Sacy scrive alla Mère Marie-Dorothée de l'Incarnation sul tema, caro a Port-Royal, della vigilanza assidua, così da «tenere il nostro spirito nella quiete per poter discernere qui i nemici invisibili che sono dentro di noi, *che sono noi*». Assediato dai demoni del mondo, Port-Royal non ha mai dimenticato quelli che abitano nell'interiorità dell'uomo assediato, e forse non poteva sospettare che, da lì a poco, le due potenze infernali si sarebbero alleate con effetti devastanti.

Il tratto più sicuro delle lettere a carattere esortativo della Mère Angélique, quelle rivolte spesso a semplici suore di cui ignoriamo anche il nome, è il costante richiamo alla fiducia in Dio, di cui la preghiera come invocazione della grazia è un momento essenziale, al sacrificio e alla contrazione del tempo, che una buona religiosa deve considerare

esclusivamente come presente: «Non occupatevi per niente», scrive alla fine del mese a una di queste suore, «del passato, carissima sorella, né dell'avvenire: vivete alla presenza di Dio in ogni giorno, o meglio in ogni istante».

Réné-Bernard Renaud, marchese di Sévigné, zio di Madame de Sévigné e patrigno di Madame de Lafayette, agli inizi dell'anno si era ritirato in un appartamento fatto appositamente costruire nelle adiacenze di Port-Royal a Parigi. Durante un viaggio a Port-Royal des Champs, dove si trovava di passaggio la badessa, la Mère Agnès, non era riuscito a incontrarla, cosa di cui si era scusato per lettera. La Mère Agnès gli risponde con una letterina in cui tutto il garbo un po' barocco dell'epoca si unisce a una sottile ironia, smentendo per una volta l'austerità formale di questi epistolari. Così, dopo essersi schermita dalle attenzioni del marchese, con una punta di timorata compiacenza «Vivevo nell'edificazione e nella consapevolezza della grazia che mi avevate fatto di lasciarmi là dove devo essere, cioè nella tomba di una persona che deve essere morta a tutto», capovolge il rimpianto del marchese: ha fatto bene a non andare a trovarla, fa male adesso a lamentarsene. Nella sua lettera il marchese doveva aver usato l'espressione «santa» rispetto alla badessa che, celiando, ribatte che augura a lui una simile santità, vista la buona azione di non essere andato a trovarla, anche se entrambi devono prima passare per tutti i gradi della conversione necessaria a ottenere la grazia di Dio.

Nel catalogo infinito delle «persecuzioni» e delle calunnie nei confronti dei giansenisti, merita di essere segnalata, in un periodo forse non lontano dalla Pasqua, l'accusa mossa a un prete in odore di giansenismo, dell'ospedale di Rennes, di aver «fatto cadere un'ostia per terra senza permettere a una donna che la raccogliesse».

Ai primi di maggio, Pascal regola una buona parte delle pendenze del suo incarico come legato testamentario di Louise Delfault e dopo l'8 lascia Parigi per l'Auvergne.

In un clima sovraeccitato di fanatismo, che ricorda da vicino le pagine iniziali dello *Zarathustra* nietzschiano, a Caen una donna, a capo di un corteo di preti esaltati, con ogni probabilità vicini alla Compagnia del Santo Sacramento, cammina per le vie della città a piedi nudi gridando ai giansenisti di convertirsi e agli altri di emigrare in Canada: «Quei fanatici dicevano tra l'altro che erano alla ricerca di un Dio folle e cento altre cose simili» , annota scandalizzato il solito Hermant. Uno dei capi di questo movimento era il figlio della donna, che diceva di vedere Gesù Cristo 50 volte al giorno.

Un po' tutto Port-Royal, per un motivo o per un altro, in questo caso riguardo all'educazione dei bambini, sembra aver deciso di optare per una forma di reticenza, vigile ma non in contrasto con i doveri della fede, quasi a voler attutire la pressione che certamente viene esercitata da parte del potere politico, per non dare adito a nuove campagne denigratorie. Le Maistre de Sacy, rivolgendosi a Claude Thaumas, che si occupava dei piccoli a Saint-Jean-des-Troux, in merito a un problema di abbigliamento (!), scrive: «Egli [san Pietro] vuole che si sia prudenti, di quella prudenza dello spirito che è opposta alla prudenza della carne e del mondo». Sempre preso dal ritratto del fratello che Champaigne ha tratto dalla maschera funebre, riferisce un po' seccato anche le critiche di chi ha già visto il ritratto: «Mio cugino de Luzancy ha anche lui qualcosa da ridire sul labbro inferiore». Imperturbabile invece, nella sua corazza di inflessibilità e nelle sue funzioni di guardiano supremo dell'ortodossia portroyalista, Barcos scrive alla Mère Agnès per lamentarsi di Madame du Plessis: «Testimonia buona volontà verso Dio e molto affetto per me con un'eccessiva fiducia, che non ho intenzione di approvare né di sostenere. La tollero solo nella speranza che serva per la sua salvezza, senza aspettarmene altro».

La salute della Mère Agnès migliora, secondo quanto dice la sorella, la Mère Angélique, che rivolgendosi alla suora di un altro convento l'aggiorna di tutto quello che accade a Port-Royal. Mondo di donne, che si tengono costantemente informate sulle nuove professe, su chi muore,

sulle novizie, sulle conoscenze comuni, sulle malattie e sui rimedi. La vecchia fondatrice non dimentica mai di raccomandare l'umiltà e la preghiera, ma anche di procurarsi, come dice a una coadiutrice benedettina «Un confessore veramente di Dio», bene evidentemente raro se aggiunge: «Piaccia a Dio che voi l'abbiate incontrato, altrimenti bisogna chiederlo a Dio insistentemente e continuamente, perché senza questo soccorso è impossibile conseguire il vero bene».

Alla fine di maggio uno dei più autorevoli e attivi sostenitori delle idee di Saint-Cyran e di Port-Royal, Henri Duhamel, ex curato di Saint-Merri, la parrocchia parigina da cui si era irradiata la nuova teologia agostiniana, e che per questo è in esilio da Parigi da dieci anni, cede e sottoscrive il Formulario contro le cinque proposizioni dopo una «crudele agonia».

È la prima, dolorosa incrinatura nel fronte di Port-Royal.

Erano trascorsi due anni da quando, in una lunga lettera a Singlin, Duhamel aveva espresso il suo tormento sulla questione dell'obbedienza: «Ho sempre creduto che la vera devozione consistesse nel distruggere il proprio sentimento in ogni cosa, e che il modo migliore fosse di sottomettersi al superiore, che suppongo illuminato, e che questa norma si fondasse sulla gerarchia, che non è altro che la subordinazione delle viste più deboli a quelle più grandi e più sicure».

Davanti alle sue ragioni, Arnauld commenterà lapidario: «Ecco in che modo si nobilitano le debolezze più grandi» e Claude Taignier, teologo amico di Arnauld, della famiglia Périer e di Pascal, attivissimo uomo di collegamento della comunità, scriverà, affranto ma inflessibile, all'amico che ha ceduto: «Riconoscere a Dio quello che gli è dovuto non significa mancare all'obbedienza dovuta ai superiori, perché è a lui che dobbiamo tutto ciò che è dovuto alla verità, alla giustizia e alla ragione».

D'altra parte, con le stesse riserve di Duhamel che una lunga lettera di Arnauld non aveva smosso dalla sua intenzione, già nel dicembre dell'anno prima, anche il vescovo di Angers, fratello di Arnauld, aveva avanzato a quest'ultimo le sue perplessità su una battaglia che gli appariva sproporzionata: «Sono d'accordo che non è giusto costringere a firmare

per una questione di fatto. Tuttavia, bisogna girare la medaglia. È davvero necessario che per una questione di fatto, un vescovo si esponga a tutte le conseguenze estreme immaginabili, e abbandoni tutta una diocesi, dove per sua misericordia Dio gli ha concesso la grazia di fare un po' di bene? Sono d'accordo con voi che sarei troppo fortunato, se questo accadesse per uno di quei casi per cui i grandi vescovi dell'antichità si sono esposti a ogni sorte di pericolo. Il problema è di sapere se questo è uno di quei casi, nei quali si ha il dovere di resistere fino alle estreme conseguenze alle potenze spirituali e temporali».

Di quella prima firma di Duhamel, rimane la drammatica testimonianza in una lettera scritta ad Arnauld che dovette causare non poco imbarazzo nella cerchia giansenista, se Hermant, accanto alla sua riproduzione scrisse: «Le due pagine seguenti devono essere differite per molti anni». La lettera tocca tre punti cruciali: quello dottrinale esegetico, che comprende l'accusa da parte dei giansenisti di aver tradito lo spirito agostiniano e quello morale di aver firmato il Formulario per ottenere la revoca della *lettre de cachet* che lo teneva in esilio, nonché del comportamento cristiano nei confronti di chi sostiene idee diverse dalle proprie. Per quanto riguarda il primo punto, se le cinque proposizioni si trovino o no nel libro di Jansénius e quale sia il loro significato, Duhamel è esplicito: «dopo aver studiato con precisione gli intendimenti di sant'Agostino e del signore d'Ypres, ero giunto alla conclusione che le proposizioni *si trovavano* in Jansénius e che dovevo, in coscienza, sottomettermi alla firma del Formulario se un'autorità legittima me lo avesse ordinato. Io sono convinto che le cinque proposizioni sono state condannate a ragione dal papa, e di conseguenza dai vescovi, e proprio *nel senso* di Jansénius». Chiarita la sua posizione dottrinale, Duhamel passava a difendersi dall'accusa di aver abbandonato la dottrina agostiniana: «io credo che Jansénius non abbia capito il vero senso di sant'Agostino e che questo padre avesse un'idea della grazia del tutto differente dalla sua». L'antico combattente per la causa giansenista passava poi all'argomento per lui più doloroso, quello delle calunnie («mi hanno sommerso d'ingiurie, disprezzo e atroci accuse»)

riguardo un interesse personale nella vicenda: «Non è stato affatto il desiderio di uscire dalla mia condizione di esiliato, perché non sono mai stato così felice come durante questi dieci anni in cui sono stato lontano da Parigi, e posso dirvi che una delle conseguenze dolorose della firma del Formulario è stata che mi ha costretto a tornare a Parigi; ma in verità, non vi sono tornato che per uscirne subito e andare a piangere sui miei peccati per il resto dei miei giorni». Restava, oltre all'orgogliosa rivendicazione della gratitudine per il comportamento nei suoi confronti di padre Annat, il gesuita, confessore del re e bestia nera dei giansenisti, in quanto ritenuto il capofila di tutte le manovre ai loro danni, di cui dice «voglio rendere testimonianza di un'autentica carità al reverendo padre Annat», l'amara osservazione sul degrado della funzione religiosa a cui la disputa stava conducendo i rapporti tra sacerdoti, accusa non troppo velata ad Arnauld e agli, ormai ex, sodali: «Ho sempre provato dolore nel vedere le divisioni tra preti che non hanno la carità che si deve avere per il prossimo… Se si fosse tenuto un comportamento diverso da quello messo in atto, se non si fosse mostrata alcuna ostilità contro le persone, le cose non si sarebbero incancrenite fino al punto in cui le vediamo».

Sacerdote colto, era dottore in Sorbona, devoto e retto, Duhamel, che aveva avuto Saint-Cyran come direttore spirituale, amava raccogliere attorno a sé giovani intellettuali, laici e religiosi, senza trascurare un'intensa attività di soccorso ai poveri. Si era sempre battuto con fermezza al fianco di Arnauld e Robert d'Andilly, suoi antichi parrocchiani (tra i quali, per un certo periodo, ci fu anche la famiglia Pascal che aveva abitato in rue Brisemiche o nella parallela rue Taillepain, scomparsa agli inizi del Novecento, entrambe a ridosso del chiostro della chiesa, dal 1635 al 1648), e aveva convertito personalmente alla causa di Port-Royal il medico Hamon, pagando di persona la sua fedeltà alla causa agostiniana. La firma del Formulario fu per lui occasione di una grave crisi di coscienza, acuita dal comportamento non proprio benevolo nei suoi confronti della comunità che aveva contribuito a creare. In seguito

anche altri pagarono le vere o presunte defezioni alla causa con un'ostilità da parte degli amici non di rado meschina e ricattatoria.

Contro Jansénius ho la penna in mano
Sono pronto a firmare tutto ciò che mi si domanda
Che sia eretico o romano
Io voglio conservar la mia prebenda.

Attribuito a Racine padre e figlio

Port-Royal fu anche una comunità, e come tutte le comunità, in periodi di crisi e incertezze, ebbe la tentazione di chiudersi, discriminando tra amici e nemici, tracciando un solco invalicabile che difese con spietata risolutezza, seminando, tra tante buone cose, anche una mala pianta, che sarebbe cresciuta rigogliosa: il fanatismo. Ha scritto Carl Schmitt: «La guerra dell'inimicizia assoluta non conosce alcuna limitazione. Trova il suo senso e la sua legittimità proprio nella volontà di arrivare alle estreme conseguenze» (*Teoria del partigiano*).

Già il più celebre allievo delle Petites Écoles, Jean Racine, a metà degli anni sessanta, durante una violenta polemica con Nicole, avrebbe scritto con sarcasmo riferendosi a questo sentimento di gretta conventicola, alimentato da manie di persecuzione e desiderio di protagonismo: «Il numero di quelli che condannano Jansénius è troppo grande: come fare per farsi conoscere in tutta questa folla? Lanciatevi nel ristretto numero dei suoi difensori; datevi arie da persone importanti; mettetevi in testa che si parla solo di voi, e che vi si cerca dovunque per arrestarvi; cambiate spesso abitazione, cambiate nome, se non l'avete già fatto, o piuttosto non cambiatelo affatto: non sapreste essere meno noti che conservando il vostro; e soprattutto lodate quei signori senza ritegno» (*Lettre aux deux apologistes de l'auteur des «Heresies imaginaires»*). E con ancora più acrimonia: «che una donna vivesse nell'immoralità e un uomo nella crapula, se si dicevano vostri amici, non cessavate di confidare nella loro salvezza; se qualcuno vi era poco favorevole, per quanto virtuoso, temevate sempre per lui il giudizio di Dio. Per la scienza era come per

la virtù: non bastava essere dotti, aver studiato tutta la vita, aver letto tutti gli autori; era necessario aver letto Jansénius e non avervi trovato le cinque proposizioni» (*Lettre à l'auteur des* «*Heresies imaginaires*»).

Tra i non molti pensieri che accennano a una discordanza tra Port-Royal e Pascal, forse anche prima del contrasto aperto, questo è uno dei più chiari, che fissa in modo indiscutibile l'indipendenza di pensiero di Blaise: «Se mai ci fosse un tempo in cui ammettere i due contrari, questo è quando si rimprovera di ometterne uno; dunque i gesuiti e i giansenisti hanno torto a negarli, ma i giansenisti di più, perché i gesuiti hanno meglio professato entrambi» (654). Il tema a cui ci si riferisce è probabilmente quello della grazia: i giansenisti hanno assolutizzato l'indipendenza della grazia dalla volontà umana, i gesuiti la possibilità umana di ottenerla. Ma nei gesuiti questa è una accentuazione che non esclude il suo contrario, mentre per Port-Royal si tratta di una scelta radicale. Il ragionamento, appena abbozzato, dimostra che Duhamel, e come lui molti altri, non era un *traditore*, se anche Pascal nutriva dubbi, scorgeva nella complessa situazione dottrinale sfaccettature e sfumature che nella rigida posizione di Arnauld apparivano incomprensibili.

Che una suora venerata come la Mère Angélique intrattenesse rapporti con dame del gran mondo non deve stupire, tutto Port-Royal, e fin dalla sua riforma, esercitava un'attrazione molto forte sugli ambienti vicini alla Corte, e più o meno consapevolmente ambiva ad essere *un'altra* Corte, cosa che Richelieu, Mazzarino e Luigi XIV non gli avrebbero mai perdonato.

Una bella lettera della Mère Angélique alla marchesa di Sablé, dei primi di giugno, mostra quanto la religiosa conoscesse l'amica e protettrice del convento, ma anche con quale delicatezza sapesse parlare a una donna del gran mondo. La marchesa di Sablé era ipocondriaca al massimo livello, temeva la morte in modo ossessivo e in una sua lettera precedente doveva aver messo la suora al corrente dell'ennesima malattia; Tallemant des Réaux, principe delle cronache pettegole del Seicento, così la definiva:

«Una matrona che ha solo le malattie che s'immagina di avere» (*Historiettes*). La Mère Angélique, nella risposta, dopo averla consolata, dopo averla messa al corrente a sua volta di un malessere in via di guarigione mediante salasso, cioè dopo aver assecondato il desiderio della marchesa di parlare di malanni, chiudeva repentinamente così: «Non sappiamo quando piacerà a Dio di interrompere il corso di questo male [una febbre epidemica]: ci serviamo dei molti lenitivi che ci hanno dato. Ma il migliore, carissima sorella, è la fiducia in Dio e la forte persuasione che non ci può capitare niente che non gli sia gradito. Per quanto mi riguarda, sono convinta, in virtù della sua grazia, che *tante inquietudini che ci procuriamo per evitare le malattie, fanno più male delle malattie stesse*. Fortunati quelli che, secondo la parola del Signore, non si preoccupano del domani, cosa che non impedisce una *ragionevole prudenza*». La finezza che si esercitava all'Hôtel de Rambouillet, e di cui la marchesa de Sablé era maestra, trovava nella madre fondatrice un'interprete non meno acuta, che sotto l'eleganza dell'espressione non rinunciava a chiamare le cose con il loro nome.

La finezza, la *bienséance*, al contrario, non era una delle virtù di Barcos, se il 2 giugno, in risposta alla lettera con cui Arnauld d'Andilly gli comunicava il matrimonio del figlio, il signore di Pomponne, dopo e in mezzo a ogni sorta di formule retoriche, si sentiva in dovere di aggiungere: «Sarà certamente seguito [il matrimonio] da molte altre [fortune] che ne usciranno come da una sorgente e aumenteranno sempre la straordinaria soddisfazione che, a quello che dite, hanno ricevuto parenti e amici di entrambe le parti di questa unione, e *non potevate desiderarne una consolazione migliore per non essere stato abbastanza forte da aver saputo attirare nel vostro eremo il Signore di Pomponne. Forse il suo matrimonio, per uno che vi ha tolto, vi donerà più eremiti*».

Ma nella risposta di Barcos c'è anche una concezione fisica, quasi animale, della continuità monastica, senza escludere il riflesso aristocratico secondo cui la virtù si conserva nel medesimo sangue.

Nella visione fosca che la cerchia di Port-Royal aveva del mondo, entrava certamente la minaccia che il mondo costituiva per la piccola

comunità. Quando Le Maistre de Sacy, scrivendo a Claude Thaumas, dopo averlo dissuaso, su consiglio di Singlin, dallo schierarsi come arbitro in una contesa non meglio specificata, gli ricorda che: «*Noi abbiamo un nemico che è dovunque e che è potente in tutto e più in certi luoghi che in altri. Poiché ogni giorno vigila per rovinarci, dunque è molto ragionevole che a nostra volta vigiliamo per difenderci*», non è solo al demonio che sta pensando, certo non solo alla sua esistenza metafisica.

Per un Duhamel che firma, un altro, come il cugino di Pascal, François, il futuro abate, lascia l'Oratorio pur di non sottoscrivere il Formulario. Negli stessi giorni, Luigi XIV torna a Parigi con Maria Teresa di Spagna, che ha sposato il 9 giugno. Anche il terremoto che il 21 giugno colpisce Bordeaux viene interpretato dai giansenisti come un segno della collera divina contro i loro nemici.

Le Maistre de Sacy, nella sua corrispondenza di luglio, non trascura di rimproverare, con tutte le cautele e le finte ritrosie, la cugina Angélique de Saint-Jean, per non avergli detto niente di una sua poesia sull'eucarestia: «Perché allora eravamo in apprensione per la malattia della Mère Angélique, ed era più il tempo di pregare e di piangere che di parlare e di scrivere. Ma ora che siamo nella gioia perché Dio ce l'ha resa, *avrei desiderato che voi me ne diceste qualcosa*». Naturalmente, la lettera mostra tutto un fitto rimando di citazioni devote, perché non solo i testi ma soprattutto gli esempi dei santi devono guidare il lavoro di questo infaticabile, e anche un po' vanitoso, intarsiatore. Il teologo scrittore è non meno assiduo nel tenere i rapporti tra i vari «esiliati» che, nella selva degli pseudonimi, vivono in clandestinità, non senza soddisfazione. Ma quando deve affrontare il tema caro a Port-Royal del legame tra consanguinei, mostra il suo lato duro e intollerante.

Claude Thaumas ha un nipote che non ne vuole sapere di studiare, al punto che il curato presso cui è stato messo, intende allontanarlo. Cosa deve fare? Le Maistre de Sacy è inesorabile: «dobbiamo ai parenti il nostro primo moto di carità, ma in loro tuttavia dobbiamo amare Dio e non i legami carnali e naturali; se dunque non possiamo attirarli a Dio,

allora *ci divengono estranei*, e dobbiamo credere che saranno nostri veri parenti quelli che accetteranno la carità che volevamo fargli». Brano, tra i tanti, inquietante, non per la sottovalutazione del legame famigliare, ma perché Port-Royal ha una vocazione al proselitismo che spesso prevale sul comandamento della carità e dell'amore. Chi non condivide le sue idee e il suo modo di vita, identificato naturalmente con *il* cristianesimo, è un *estraneo*.

Tra la fine di luglio e i primi d'agosto, il lungo silenzio di Pascal è rotto dalla corrispondenza, due sole lettere, con il grande matematico Fermat, che all'epoca aveva quasi sessant'anni e che sarebbe sopravvissuto di quattro al più giovane collega. Nella sua lettera del 25 luglio, Fermat si rivolge a Pascal, che si trova presso la sorella a Clermont, con un affetto e quasi un trasporto che la dice lunga sulla fama di Blaise, sia come studioso che come uomo di alti sentimenti: «Voglio abbracciarvi e conversare qualche giorno con voi. Ma poiché la mia salute non è per niente migliore della vostra, spero che, in considerazione di ciò, mi farete la cortesia di incontrarci a metà strada, impegnandomi a trovare una località tra Clermont e Tolosa, dove non mancherò di rendermi verso la fine di settembre o gli inizi di ottobre. Se deciderete altrimenti, correte il rischio di vedermi a casa vostra, dove ci saranno due malati nello stesso tempo».

La risposta di Pascal, il 10 agosto, costituisce uno dei documenti più importanti per cogliere esattamente il punto a cui era arrivata la sua parabola intellettuale nell'ultima e più dolorosa fase della sua vita. Ancora sofferente, non può camminare senza bastone, non può andare a cavallo, non può fare più di tre o quattro leghe in carrozza, come ricorda a Fermat, di cui respinge con rammarico l'invito, e inoltre gli è ancora difficile scrivere e leggere. I medici gli hanno prescritto le acque di Bourbon per settembre e, nel caso in cui fosse ristabilito, dovrebbe accogliere l'invito del duca di Roannez a recarsi nel Poitou. L'aspetto più sorprendente di questo testo capitale, rivolto, e non è da dimenticare, a uno dei massimi matematici europei da uno dei più grandi scienziati del Seicento, è il passo dove, da un'osservazione dettata in apparenza da

squisita cortesia, si prende lo spunto per una considerazione del lavoro scientifico che ha nelle *Pensées* la più diffusa argomentazione: «Vi dirò, Signore, che se fossi in salute, sarei volato a Tolosa, e che non avrei permesso che un uomo come voi facesse un solo passo per un uomo come me. Vi dirò anche che, per quanto voi siate, secondo me, il più grande studioso di geometria in Europa, non è questa la qualità che mi avrebbe attirato; ma che io m'immagino la vostra conversazione così intelligente e nobile, che per questo vi cercherei. Perché, per parlarvi francamente della geometria, *io trovo che sia il più alto esercizio della mente; ma nello stesso tempo la giudico talmente inutile che faccio poca differenza tra un uomo che esercita solo la geometria e un abile artigiano*. Così la definisco il più bel mestiere del mondo; ma alla fine, si tratta pur sempre di un mestiere; e spesso ho detto che è una buona cosa per saggiare la nostra forza, ma non per impiegarla: così che non farei un solo passo per la geometria, e sono sicuro che anche voi siate del mio avviso». Lo studio della geometria come propedeutica per la filosofia era uno dei cardini del pensiero platonico, ma le parole di Pascal vanno in un'altra direzione: «Ma oltre a ciò vi è dell'altro, per quanto riguarda me, che sono impegnato in studi così lontani da questo spirito, che a mala pena mi ricordo che esiste. Uno o due anni fa mi ci ero impegnato per una ragione molto curiosa, ma avendola soddisfatta, mi trovo nella condizione di non pensarvi più».

Cinque anni prima, in *De l'esprit géométrique*, aveva affermato: «Ce qui passe la géométrie nous surpasse», ma anche allora ciò che attirava Pascal era la potenza della mente o, se fosse possibile definirla in questo modo, la potenza *fisica* della mente. Dalla lettera però, a parte ogni possibile esagerazione sulla occasionalità del suo recente impegno scientifico, in palese contrasto con le dispute appena concluse con padre Lalouvère e Wallis, emerge che il suo interesse era ormai diretto altrove («sono impegnato in studi così lontani») e che in quella ricerca, così difforme dalla ricerca scientifica, avrebbe perseguito con geniale accanimento il suo destino di uomo e di credente.

«Tu sai cos'è una retta. Ma a che ti serve, se non sai che cos'è la rettitudine nella vita?» (Seneca, *Lettere a Lucilio*).

Pascal non sembra preoccupato dalla ricerca della verità, che ritiene impossibile da cogliere con la ragione, quanto dalla possibilità di placare l'inquietudine che tormenta chi si mette sulla strada di una ricerca che non porterà a nulla: «Quando non si conosce la verità di una cosa è bene che lo spirito degli uomini si regoli su un errore comune, come quando per esempio si attribuisce alla luna il cambiamento delle stagioni, l'aggravarsi delle malattie, ecc., perché il male principale dell'uomo è l'inquieta curiosità delle cose che non può conoscere, e per lui è peggio trovarsi in questa inutile curiosità che nell'errore» (628). La sua insistenza sulla necessità di affidarsi alla religione riposa sulla evidenza, esemplata nel discorso scientifico, che la ricerca razionale non approderà mai a niente che abbia attinenza con la vita. Torna il discorso del *pari*: da una parte ho una vana sofferenza, dall'altra una speranza che comunque mi acquieta. Gli è totalmente estraneo il tema bruniano dell'eroica purezza della sfida solitaria. Pascal è forse il primo scienziato moderno in cui la scienza ingenera lo scetticismo e lo scetticismo l'angoscia, come intuirà più tardi, limitatamente alla coscienza morale, Chateaubriand: «Quanto più l'intelligenza si illumina, quanto più la percezione del bene e del male si oscura» (*Mémoires d'outre tombe*).

Cinque giorni dopo il solenne ingresso della coppia reale a Parigi, a cui era presente anche il duca di Roannez, rientrato dal Poitou, la Mère Angélique risponde a una lettera della priora di Port-Royal des Champs che, in modo accorato ma sorretto da un'invincibile fede (l'espressione: «che Dio ci faccia la grazia di fare l'uso che dobbiamo di quanto ci manda» echeggia il titolo dello scritto pascaliano sullo stesso tema della malattia), annuncia come in un bollettino di guerra i numerosi mali che colpiscono la suore: «a volte capita che in meno di un'ora arrivino, una dopo l'altra, notizie che ci informano di una malata da una parte e una dall'altra». La Mère Angélique tesse l'elogio del comportamento delle suore malate, soprattutto quelle più gravi, perché la loro pazienza «è sufficiente a mostrarci che la mano divina che le colpisce, al tempo stesso le sostiene e le benedice». I malati per un vero cristiano sono da

cercare in ogni ospedale, come hanno fatto i santi, e dunque, quando sono tra noi, non dobbiamo ritenerli un peso ma una grazia.

Il numero di suore malate a Port-Royal des Champs doveva essere davvero elevato se il 1° settembre Jacqueline Pascal scrive alla Mère Angélique, dopo essersi consultata con Singlin, per comunicarle che il convento ha deciso di prendere (a servizio?) una giovane «per quanto così piccola e monca» che possa aiutarle. La risposta della Mère Angélique è insolitamente aspra: «Non avete considerato che accettando questa ragazza per il piccolissimo aiuto che ne potrete ricevere, v'impegnate a tenerla per tutta la vita e farne una religiosa». Ci sfuggono le premesse di questo discorso, la Mère Angélique sembra conoscere bene la ragazza che, aiutando come esterna il convento, ha procurato «continuamente» seccature a Singlin, il quale però a quanto pare vorrebbe prenderla nel convento, dunque, una volta interna: «non ce ne potremo più liberare, e si avranno sulle spalle tutti i religiosi di N., che hanno insistito a suo favore con una violenza tale, per così dire, come se fossimo obbligate». Beghe tra conventi? Timore di addossare alla comunità già tanto provata un elemento poco fidato? L'ultima parola naturalmente spetta a Singlin: «Si farà comunque ciò che vuole Singlin, e io sono pronta a rinunciare all'avversione che provo per la ragazza». Nella seconda parte della lettera, Jacqueline auspica il ritorno o almeno una visita della vecchia badessa a Port-Royal des Champs, accennando al fatto che in questa eventualità verrebbe subito messa a disposizione la sua camera, anche se lei si è detta disposta a dormire nel parlatorio. Nel desiderio della giovane si cela la preoccupazione che l'anziana suora possa ammalarsi a contatto con le altre. Angélique risponde che il parlatorio va benissimo, «è una delle migliori camere della casa», e quanto alla febbre non è soggetta a prenderla e comunque, se questa è la loro volontà, non vedrà le altre malate. Anche in questo caso tutto è rimesso alla decisione di Singlin.

In due diverse lettere tra luglio e settembre, Le Maistre de Sacy torna con Claude Thaumas su una faccenda piuttosto ingarbugliata che, come sempre in Port-Royal, coinvolge vicende personali, legami famigliari e temi religiosi. Per quanto se ne capisce, le cose, all'atto in cui scrive,

stavano così. Il suo interlocutore, Claude Thaumas, prima cancelliere a Parigi, poi fedelissimo del cardinale di Retz, era diventato uomo di fiducia di Guillaume du Gué de Bagnols che, dopo la morte della moglie nel 1648, conduceva una vita penitente alle Granges di Port-Royals des Champs. Ritiratosi dalla vita attiva, Guillaume aveva comprato nel 1653 il castello di Saint-Jean-des-Troux dove, ai tre figli piccoli, aveva aggiunto altri cinque o sei ragazzi poveri perché venissero educati insieme, affidandone la cura a Thaumas e a Pierre Borel. Alla sua morte, avvenuta nel 1657 in odore di santità per le cospicue largizioni dei suoi beni e la condotta irreprensibile, la tutela giuridica dei tre bambini veniva affidata allo zio materno, François Feydeau, abate di Bernay. Tutto sembra essere proseguito nel migliore di modi, fino a quando, nel marzo del 1660, la dispersione delle *Petites Écoles* aveva coinvolto anche i piccoli del castello di Saint-Jean-des-Troux, ritenuto «seminario giansenista», la casa del signore di Bernières a Chesnay e Port-Royal des Champs. Una *lettre de cachet* disponeva l'immediato trasferimento dei figli di Bagnols presso un lontano parente, il signore Sève de Flegers, luogotenente generale a Lione. Come mai la pur occhiuta polizia si fosse occupata dei tre figli di Guillaume (con un ordine firmato dal re!), si spiega con il fatto che la loro madre era cognata del cancelliere Le Tellier, che a questo punto si era sentito chiamato in causa.

È in questo frangente che le lettere di Sacy devono fare i conti con un improvviso contrasto scoppiato tra Borel e Thaumas, da una parte, e il tutore legale, l'abate di Bernay, dall'altra. Per quanto si può capire, l'abate cerca di liberarsi al tempo stesso dell'ingerenza del luogotenente lionese e dei due precettori, ostacolando il trasferimento dei nipoti che probabilmente vorrebbe con sé in convento per disporre della cospicua eredità. Temporaneamente, i due precettori riusciranno a portare i piccoli nei possedimenti famigliari a Bagnols, rientrando ai Troux solo nel 1662. A ciò si aggiunga che una sorella, Gabrielle, novizia a Port-Royal, sarà a sua volta oggetto di un decreto di espulsione e solo più tardi riuscirà a ricongiungersi agli altri membri della famiglia. In tutto questo Sacy raccomanda sempre prudenza e discrezione, lasciando intendere che l'abate di Bernay può essere ammansito e che ogni cosa si aggiusterà,

purché i due precettori non assumano posizioni troppo rigide nei confronti della famiglia. In effetti il ramo lionese del casato era favorevole ai due precettori, quanto l'abate si era intestardito per farli tornare. Sacy, diplomaticamente, suggerisce di accontentare i lionesi lasciando i due precettori con i ragazzi, e l'abate facendoli tornare da Lione a Parigi o nei dintorni.

Ma non è solo la «politica» di Port-Royal che sta a cuore a Le Maistre de Sacy, dopo aver ricevuto la risposta tanto attesa dalla Mère Angélique de Saint-Jean, a proposito dei suoi versi sull'eucarestia, si lamenta perché la cugina affetta di non conoscere le regole della versificazione, salendo in cattedra per impartire una piccola lezione d'estetica: «Non pretendo affatto che consideriate solo il senso delle cose e non la poesia, al contrario desidero molto che voi m'indichiate complessivamente tutto ciò che vi urta nelle parole e l'asprezza dei versi, ben sapendo che in ciò chiederete solo quello che le persone devote devono chiedere. Perché, dal momento che in questi versi si vuole lodare Dio, è necessario che abbiano tutto ciò che dei versi devono avere per quanto se ne sia capaci. Quello che non accetterei su questo punto è il parere di quelli che so preferire senza paragone i versi che non hanno altra bellezza se non quella delle parole ai versi pieni delle più grandi verità, dove si siano osservate al tempo stesso le regole e gli abbellimenti della poesia, per quanto la dignità della materia l'abbia permesso». Nonostante la severità di questa concezione, traspare, qua e là, la vanagloria dello scrittore che, dopo essersi schermito per «les petits vers» ed aver escluso una rilegatura del libro in oro, non rinuncia però all'idea di mettere in oro *almeno* le lettere del titolo.

Il problema estetico non era secondario nella riflessione e nella pratica, ad esempio quella traduttoria, dei *solitaires*, se non altro per la sua incidenza sulle forme della comunicazione polemica (non si era preferito lo stile pascaliano a quello greve di Arnauld, dando inizio all'epopea delle *Provinciales*?), e lo testimonia l'acuta attenzione che sempre Nicole gli riservò. Al di là delle fonti, vere o presunte, di cui Pascal si avvalse (l'ingegnosità dei filologi spesso si traduce nel caso di Pascal, e non solo, in protervia, e

tende a condizionare ogni approccio al testo, filtrandolo), rimane il fatto che anche nel campo della considerazione estetica egli fu tanto sottile da scavalcare dispute e remore, aprendo squarci inusuali. Arrivò a un passo dal formulare una teoria dell'uomo come animale desiderante, il desiderio, questo gli era chiarissimo, non è il bisogno: «Esiste un modello di piacere e di bellezza che consiste in un certo rapporto tra la nostra natura, debole o forte che sia, e la cosa che ci piace» (500), e in certi momenti fu tentato di ridurre tutto il comportamento umano in base agli impulsi, alle *pulsioni* di cui avrebbe parlato Freud, come quando trovò delle connessioni strettissime tra realtà molto diverse, inscenando una specie di parodia delle idee platoniche di cui capovolgeva il senso: «E come c'è una relazione perfetta tra una canzone e una cosa fatte su questo modello buono, in quanto sono simili a questo unico modello, sebbene ciascuno secondo il proprio genere, così c'è una relazione perfetta tra le cose fatte sul modello cattivo. Non che il modello cattivo sia unico, perché ce ne sono infiniti, ma qualsiasi cattivo sonetto, per esempio, su qualsiasi falso modello sia fatto, assomiglia perfettamente a una donna vestita secondo questo modello» (500). Anche in questo caso, gli premeva ricondurre sul piano dell'esperienza ciò che al contrario si librava in quello di più labili essenze (la bellezza), stabilendo una contaminazione tra la forma del desiderio, la sua realizzazione immaginaria e il corrispettivo reale.

Pascal era attento alla forma letteraria, molto più di quanto si possa supporre, perché comprendeva benissimo che essa aveva a che fare con la precisione dell'espressione (il suo uso *retto* più che corretto), e alludendo alle dispute dei gesuiti scriveva: «Gente che si abitua a parlare male e a mal pensare» (621). Qua e là si divertiva ad annotare osservazioni di stile: «Quando si scopre che in un discorso ci sono delle parole ripetute, e le si trova così appropriate che cercando di correggerle guasteremmo il discorso, bisogna lasciarle, sono il suo segno distintivo» (468); «-Spegnere la fiaccola della sedizione-: troppo lussureggiante. - L'inquietudine del suo genio -: due parole troppo ardite» (543).

Il gusto letterario era in lui una delle varianti della sua meditabonda percezione della realtà, come questa, che mostra un Pascal *promeneur*

solitaire, attento alle minime cose, pronto a tradurle in un'espressione precisa e al tempo stesso mai priva di un guizzo di intelligenza pura, non lontano dalla sensibilità poetica: «I fiumi sono strade che camminano e che portano dove si vuole andare» (610). Ma non si tratta solo di poesia, se non nella scelta dell'immagine, perché l'efficacia dell'espressione pascaliana, quale che sia la fonte (Rabelais, un detto inglese ecc.) e sempre ammesso che tutto ciò che scrive un autore debba avere una fonte, il senso della frase risulta compresso nell'immagine, dando luogo a una vera anamorfosi testuale. Nella frase l'acqua, elemento mobile per eccellenza, si trasforma in strada, elemento solido, fermo, e la condensazione dei due elementi trova la sua formulazione nell'espressione: strade che camminano. Ora, di solito non sono le strade a camminare, ma gli uomini che camminano sulle strade, una volta però che queste ultime sono state assimilate ai fiumi, l'inconciliabilità dell'immagine, la sinestesia acqua/terra, assume la forma di una vera e propria contraddizione logica: nella realtà la strada è un percorso che scelgo e cambio per andare dove voglio, mentre il fiume va in una direzione prefissata e mi porta dove *vuole lui*. L'idea, per così dire invisibile, che si nasconde nella frase pascaliana è dunque quella di una strada che non percorro per raggiungere una meta che *ho scelto* ma che mi *trascina* verso una meta che è quella che dovrei volere. Tutto il peso della metafora cade sulla facilità o passività di questo cammino fluido che sembra raggiungere inconsapevolmente un obiettivo. Ma inconsapevolmente per chi? Non certo per il corso d'acqua, che scorre seguendo l'alveo tracciato e non è dotato di pensiero, ma se si tratta dell'individuo, come conciliare le *sue* mete con quelle del fiume? Come accordare la fatica del cammino con l'inerzia della navigazione? Forse la soluzione si trova in quel prodigioso scritto, o meglio nelle tre parti che lo compongono, che va sotto il nome di *Écrits sur la grâce*, là dove l'intreccio di volontà umana e volontà divina, intenzioni dell'uomo e grazia, diventa una specie di grandiosa cattedrale del contrappunto barocco: «Se si domanda perché un adulto è salvato, si deve dire che è perché l'ha voluto; ma dire anche perché l'ha voluto Dio». La frase sibillina vale un trattato teologico, reso però in forma altamente sintetica: la grazia porta l'uomo dove egli vuole andare, la salvezza, con

una forza irresistibile, superiore a quella di qualsiasi volontà umana, di qualsiasi cammino intrapreso con fatica e discernimento, *les rivières sont des chemins qui marchent*....

Di tutt'altro tenore la missiva di Le Maistre de Sacy, sempre alla cugina, della fine di settembre, che in parte riguarda l'opportunità o meno di scrivere o trasmettere lettere su certi argomenti delicati perché, quando una persona ha dei motivi di dolore: «bisogna ascoltare e rispondere a seconda di come vi parla, temperando, addolcendo e rinviando certi argomenti a un'altra volta, quando la speranza sarà un po' rinata. Ma una lettera non può fare niente di tutto questo». E motivi di dolore Port-Royal, in questo avvio di autunno, ne aveva molti: «Qui siamo a tal punto immersi nella malattia e nella morte, che mi sembra saremmo ben sordi se non intendessimo la voce di Dio che ci vuole preparare all'una e all'altra».

Il 27 settembre muore Saint Vincent de Paul.

Tra la fine di settembre e i primi d'ottobre, Pascal, in parte ristabilitosi, torna a Parigi dove riprende le sue attività. Che abbia preso la decisione di «cambiare vita», con l'ennesima conversione, come vorrebbe padre Beurrier, suo ultimo confessore, o che si sia voluto dedicare esclusivamente alla sua grande opera apologetica, è certo che gli ultimi mesi della sua esistenza sono dedicati alla riflessione morale e religiosa, in un supremo, ma non esclusivo, sforzo di sintesi.

La morte, l'8 ottobre, di suor Anne-Marie de Sainte-Eugénie, figlia di Arnauld d'Andilly, ispira a Jacqueline Pascal una lettera alla sorella della religiosa, Angélique de Saint-Jean, che risponde pienamente a quello che era un topos dello scambio epistolare, la descrizione delle ultime ore del moribondo a fini edificanti. Nella lettera, ovviamente, Jacqueline mette tutta la sua consumata bravura ed eleganza di stile, anticipando (o suggerendo?) di poco il famoso scritto del fratello *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*. Certamente dettata dalla pietà e dall'affetto,

Jacqueline aveva educato prima e condotto poi nel 1658 la giovane a prendere i voti, la lettera rimane nondimeno un'ulteriore testimonianza del suo talento di scrittrice e della sua profonda e illuminata spiritualità. Ciò che colpisce e ancora affascina il lettore di questo documento vecchio di tre secoli e mezzo, è l'armonia tra la dottrina, seguita con assoluta devozione, il dolore umano per la perdita, trattenuto ma non negato, e l'attenzione ai dettagli, ai minimi gesti della moribonda, da cui trarre conferma della fede e conforto per la vicinanza della comunità.

La lettera si apre con il riconoscimento della forte impressione causata dalle sofferenze che la giovane ha dovuto sopportare e dalla separazione da lei, ma Jacqueline trova subito un punto di equilibrio più alto nel complesso sconvolgimento che la morte dell'amica ha causato, quello in cui il dolore per la perdita è compensato dalla gioia per la grazia che Dio ha concesso alla malata. La fase acuta della malattia è durata poco più di una settimana, ma la forza d'animo rivelata da Anne-Marie, la sua pietà di religiosa, hanno avuto modo di manifestarsi ben prima della consapevolezza di morire, che ha riguardato solo le ultime due ore. L'analisi che Jacqueline fa dell'atteggiamento della consorella è la conferma che la lunga disciplina di Port-Royal poneva al suo centro l'osservazione psicologica come premessa del comportamento religioso. La devozione della giovane suora morente non va giudicata in relazione alla consapevolezza della morte, perché le buone disposizioni in lei non erano dettate «dal timore del pericolo quando si presenta». Ben prima dunque di capire che si avvicinava la sua ultima ora, la suora ha mostrato la saldezza della sua fede, e questo è ciò che conta. Né va sottovalutata l'analisi, frutto della elevatezza intellettuale di Jacqueline, che riguarda l'attitudine della moribonda: «Perché ha sempre sperato di uscirne [dal pericolo della morte]; ma non l'ha mai desiderato». La sottile distinzione, che potrebbe sembrare un artificio retorico (si può sperare in qualcosa senza desiderarlo?), ha una spiegazione immediata, allusiva ma molto chiara per chi viveva in quel clima di sospetti e di attesa della catastrofe: «ha avuto più desiderio che timore della morte», soprattutto dopo l'ultima visita al convento di Singlin.

E il direttore spirituale non era venuto certo per portare notizie confortanti: il 23 settembre il Consiglio di Stato aveva proibito la traduzione

latina delle *Provinciales*, mentre dal 30 sedeva in permanenza l'Assemblea del clero che doveva deliberare sul Formulario. La piccola monaca si rimetteva alla volontà di Dio ma, presagendo la tempesta, gli era grata di portarla in salvo. E poi, la malattia non era forse una delle forme più alte di correzione? Invece di essere un ostacolo si tramutava in una possibilità: «provava gioia per l'essere malata, guardando alla malattia come a una penitenza; e il suo più grande timore, dopo quello della morte, era di non saper usare bene la sua malattia, di non saper soffrire con sufficiente pazienza». Dio le aveva tolto sia la paura di morire che quella di non essere all'altezza della sua testimonianza di religiosa, in altre parole, era stata «di completa edificazione per tutte quelle che l'hanno accudita». L'occhio di Jacqueline, guidato dalla sua intransigente educazione spirituale, è vigile nel registrare non solo o non tanto i fatti, niente è più lontano da questo tipo di resoconti della volontà di farsi pura cronaca, quanto di interpretarli, di leggere in essi una remota volontà: «Ma ciò che dà motivo di credere che si comportasse così solo per virtù, e che si trattava più dell'opera della grazia che delle conseguenze di un abbattimento naturale, è che, essendomi accorta, otto giorni fa, che faceva una grande fatica a prendere una tisana, a cui, secondo ogni apparenza, si deve quanto le restava da vivere da quel giorno fino a oggi e che, mentre beveva la solita acqua con avidità per rinfrescarsi, prendeva la tisana goccia a goccia, le dissi, con grande dolcezza, che poiché Dio le aveva mandato la malattia come una penitenza, doveva acconsentirvi, prendendo di buon cuore tutti i rimedi che ne erano le conseguenze necessarie». Piccolo e affettuoso capolavoro di retorica? Prezioso sofisma? Alla giovane suora in punto di morte che rifiuta la tisana in quanto medicina in grado di tenere lontana la fine verso cui si dirige intrepida, la sua maestra ricorda che proprio la malattia è il segno della volontà di Dio, una penitenza che sarebbe ingiusto rifiutare, ma appunto la tisana rende possibile la malattia….

Nella seconda parte della lettera, dedicata alla volontà della suora di continuare a partecipare alla vita della comunità, Jacqueline impiega volentieri il discorso diretto, facendoci ascoltare le sue parole, i suoi timori ingenui e tremebondi: «Non dirò dunque neppure un'ora dell'ufficio?».

E alla risposta consolatoria che la malattia suppliva ai doveri della preghiera in comune, risponde: «Sarebbe vero se la sopportassi come si deve, ma sono piena di mancanze». La giovane si rimprovera per certe impazienze e Jacqueline risponde «che il male che le faceva commettere simili mancanze, ne era il rimedio». Il giorno prima di morire si confessa a Singlin e il mattino dopo inizia a rantolare, conservando la lucidità: «Noi accorremmo e abbiamo visto che iniziava l'agonia, ma con tale consapevolezza che ho avuto una grande paura che la vista dell'approssimarsi della morte potesse turbarla, ma Dio le ha fatto una grazia maggiore di quella che avevo sperato». Verso mezzogiorno la moribonda sussurra:

«Ecco la vostra povera bambina messa proprio male.

È vero soffre molto

Sì, ma questo non è niente, purché io possa sperare di poter soddisfare Dio [...] Quale consolazione morire tra le vostre mani».

Le suore, vedendo che la situazione precipita, mandano a chiamare Sacy, suo cugino, ma vedendo che non arriva la giovane sospira:

«Il signore di Sacy non viene».

E subito dopo, rivolta alle compagne:

«Cominciate come sempre le preghiere».

Alla domanda di Jacqueline se avesse fiducia nella misericordia divina, risponde:

«Non so se sono degna di averla».

Riceve di nuovo il santo viatico dei moribondi, e subito dopo: «è morta così rapidamente che non si è fatto in tempo a chiamare il signore di Sacy né la comunità, ed è spirata prima che entrassero nella stanza, così dolcemente che non ce ne siamo quasi accorti».

Cinque giorni prima, quando già le condizioni di suor Anne-Marie erano gravi, il signore di Sacy scrive ad Angélique de Saint-Jeanne, sorella di Anne-Marie, una lettera in cui solo le prime righe sono dedicate alla malattia della giovane, che Sacy con un tipico vezzo chiama *ma petite Cousine*. Rispetto alle pagine commosse di Jacqueline, il teologo sembra distaccato, quasi indifferente alle sorti della religiosa. Riferisce che il medico, Hamon, ha trovato «la piccola» un po' meglio, ma il mi-

glioramento è così «piccolo» da non lasciare speranza. Poi riporta una conversazione avuta con Singlin, da cui sembra quasi che il direttore spirituale si rallegri per la malattia, in quanto è riuscito a preparare la giovane, che aveva sempre mostrato apprensione per i mali e per la morte. L'unico accenno a un sentimento più partecipe è corretto dal timore che questo possa far trasgredire il solito distacco, una versione cattolica dell'impassibilità davanti alla morte tipica del saggio pagano: «Ma è vero che la dolcezza e la stessa pace in cui la si vede rinnova la tenerezza che abbiamo per lei, e fa formulare al cuore dei desideri che forse non sono conformi alla fede». Poi passa a ricordare la recente scomparsa di una suora diciassettenne (emana da tante pagine che vengono da Port-Royal come una voluttà della morte, la brama di collezionare vite esemplari, parole edificanti sussurrate nell'estremo commiato), per dilungarsi sui suoi amati studi, perdendosi in complicate gerarchie di santi e patroni, senza celare la soddisfazione perché uno di questi scritti verrà dedicato alla regina madre.

Né un'altra lettera, scritta ad Angélique il giorno stesso della morte di Anne-Marie, reca traccia di sentimenti più calorosi. Al contrario, la morte della giovane viene archiviata con le parole di Singlin, secondo cui «non poteva arrivarle niente di meglio di quanto le è capitato». Poi la lettera riporta l'incontro con il padre della povera giovane, Robert d'Andilly, dove, a quanto pare, all'ordine del giorno non c'è la morte della figlia, ma una lettera di Singlin che ha procurato in quei sospettosi chiosatori qualche malumore subito rientrato. Segue il consueto rosario di malattie e di morti e la preoccupazione, già manifestata nella lettera precedente, per un misterioso muro da erigere, che evidentemente stava molto a cuore al signore di Sacy.

La Mère Agnès, zia della giovane morta, trova parole di conforto e di compianto per la nipote, scrivendo alla Mère Françoise de Foix, ricordando lo straordinario affetto che legava Anne-Marie a Jacqueline, e che le aveva fatto lasciare Parigi per gli Champs. Ma la lettera è in gran parte dedicata alla direzione di una professa ancora incerta sulla sua vocazione, e anche in questo caso la religiosità di Port-Royal,

a differenza di quella gesuitica, non nutre alcuna fiducia negli sforzi umani per vincere la tentazione: «perché non ci sono né esperienza, né conoscenza che possano aiutarla a cavarsela, ma solo la grazia di Dio che dissipa [la tentazione] come conseguenza delle preghiere rivolte a ciò, molto più utili delle parole». La parte finale della lettera contiene invece un'allarmata riflessione sulle condizioni della comunità, a partire da una battuta ironica e amareggiata: «Del resto, non so perché, carissima madre, vi schierate così palesemente con delle scomunicate, quali noi siamo». Nella sua pensosa visione delle cose, la Mère Agnès traccia quasi in anticipo il sunto delle vicende umane di Port-Royal, e non tace allusioni e riserve sui suoi difensori: «È una storia ben penosa quella di queste povere religiose tormentate da spiriti malvagi; ma è ancora più penoso che quelli che se ne occupano, lo facciano così male… Spero che la misericordia di Dio terrà lontano dalla vostra e dalla nostra casa un flagello così terribile, e mi sembra che il loro vescovo abbia davvero ragione di fermare questi giochi così ridicoli. Non ci sono più esorcismi che facciano paura al diavolo come un tempo, perché sa bene con chi ha a che fare…».

Nel frattempo, dopo la condanna da parte del Consiglio di Stato della traduzione delle *Provinciales* in latino a cura di Nicole, ai primi di ottobre esse erano state bruciate pubblicamente, senza la minima opposizione da parte dell'Assemblea del clero, che pure avrebbe dovuto rifiutare una simile ingerenza del potere politico in materie religiose.

In una lettera indirizzata a Florin Périer, Arnauld ricorda l'interessamento di Pascal a favore di un «poveruomo» (forse un tipografo?), presso Le Nain, mentre era stato impossibilitato a intervenire presso la marchesa di N. a causa del vaiolo presente in casa della donna. Tutto questo mostra come Pascal fosse sempre molto attento agli sviluppi concreti delle vicende che lo riguardavano e in contatto con ogni tipo di persona che potesse rivelarsi utile in caso di bisogno. L'immagine di un uomo chiuso nel suo studio e nella sua meditazione, lontano dai traffici del mondo, quasi estraniato, è del tutto falsa, il suo raccoglimento era

una forma interiore dello spirito, uno dei momenti della sua vita, ma non la esauriva.

Pensare che Pascal e Arnauld o Nicole o il colto cenobio dei *solitaires* (nome già fuorviante) frequentassero o fossero in contatto solo con eminenti scienziati, aristocratici di elevati sentimenti e prelati caritatevoli, castissime religiose nascoste dietro le grate di conventi sepolti nella campagna, è una delle tante assurdità a cui costringe il genere biografico, impotente a vedere ciò che non trova sulle carte e dunque costretto a dar vita a un mondo di carta o a liberare altrettanto labili e cartacee immaginazioni. Come Pascal ebbe a che fare con Jacques Forton, teologo pasticcione e intrigante, e sua padre con una fattucchiera, così anche il grande Arnauld, ma una traccia potrebbe trovarsi perfino nelle *Pensées* alla sezione dedicata ai miracoli, si occupò del bizzarro misticismo di Nicolas Charpy, uno dei possibili modelli del *Tartuffe* di Molière o una delle sue più probabili incarnazioni, nonché uno dei tanti visionari e ciarlatani di cui la storia sembra aver bisogno come di una linfa vitale, anche solo per per poterli disprezzare.

Nicolas Charpy, nato nel 1609, veniva da una modesta famiglia di provincia e si distingue subito come versificatore incline a tessere gli elogi dei potenti, cercando inizialmente protezione presso quello che sembrava essere un cortigiano di sicuro avvenire, il marchese di Cinq Mars (tanto intraprendente da farsi decapitare da Richelieu), riuscendo comunque a scampare alla tragica fine del suo protettore. Si avvicina quindi al mondo delle *Précieuses*, sempre attento a non sbagliare amicizie e con un fiuto sicuro per i personaggi che sarebbero diventati illustri, ronzando qua e là più che essere ammesso nella loro illustre cerchia, passando disinvoltamente dagli epitaffi celebrativi alle più dolenti trenodie. Raccoglie briciole, ma abbastanza per condurre una vita agiata da galante cicisbeo, e al momento opportuno si dedica a Mazzarino, di cui intende scrivere il più lungo poema mai osato nella storia della poesia. La sua vicinanza al terribile cardinale gli permette di scampare un'altra volta alla Bastiglia se non al boia, per essersi compromesso in una oscura vicenda di attestati di nobiltà contraffatti. Fuggito a Torino,

in breve diventa gentiluomo ordinario di camera della reggente nel 1651, realizzando il suo capolavoro, cambia nome e assume un titolo nobiliare: d'ora in poi sarà Monsieur de Sainte-Croix. Qui, probabilmente, inizia o continua la sua carriera di spia al servizio del cardinale, preceduta forse da un esordio precoce sotto Richelieu. Conclusa la Fronda, non esita, nel gran marasma, a millantare la sua fuga di truffatore ricercato dalla giustizia per l'esilio di un perseguitato politico.

Isabelle-Angélique de Bouteville, in seguito duchessa di Châtillon grazie all'intimità con la nipote di Mazzarino, aveva sposato Gaspard de Coligny, scampato alla morte nella battaglia di Honnecourt perché infermo a causa di Ninon de Lanclos, che si era vendicata per essere stata abbandonata da lui che aveva goduto del privilegio, si dice, di essere il primo di una lunga serie di amanti della più spregiudicata, amabile e intelligente cortigiana del secolo. La morte però, più implacabile di una donna, lo attendeva a Charenton, lasciando la vedova libera di lasciarsi corteggiare dal duca di Nemours e poi di contendere nelle vicende politiche il grande Condé alla duchessa di Longueville. In questa ingarbugliata fiaba d'intrighi, non può mancare Nicolas Charpy, che per ordine di Mazzarino, approfittando degli immancabili sonetti elogiativi, scritti a suo tempo in onore di Isabelle-Angélique e di suo fratello, che lo avevano ammesso alla loro corte, spinge il quasi irriducibile duca a passare nel campo del cardinale che fino a quel momento aveva combatutto.

Un giorno del 1654, un'altra vedova, Madame d'Ansse, damigella d'onore della reggente Anna d'Austria e affiliata alla Compagnia del Santo Sacramento, fa la conoscenza, sui banchi della chiesa, di Nicolas Charpy, divenuto nel frattempo consigliere di Stato (il prezzo pagato per i suoi servigi), che è in cerca di un alloggio adatto alla nuova carica e che si fa accostare dalla influente dama al posto giusto e nel momento opportuno. La dama, affascinata e sedotta, gli trova una sontuosa abitazione nel grande palazzo che amministra e lo ammette in famiglia e nella cerchia dei suoi amici. Mazzarino può così controllare grazie a lui, sia Anna d'Austria, sia i traffici della Compagnia, la pia *cabale* di cui non si fida assolutamente. Charpy conosce l'arte di rendersi indispensabile, e durante un parto particolarmente difficile di Louise-Angélique, la figlia

di Madame d'Ansse, «salva» madre e neonata grazie ai provvidenziali fiori che fa venire dalla tomba di san Gaetano a Napoli, il fondatore dell'ordine dei Teatini, di cui fa parte suo fratello, e che è fedelissimo al cardinale.

L'anno dopo, nel 1657, Charpy, infervorato e previdente, pubblica una vita del santo, nella quale attribuisce ai fiori deposti sulla sua tomba effetti miracolosi, tra cui forse non rientra quello che in breve fa di lui l'amante della giovane puerpera. Mazzarino chiude un occhio sulla incresciosa vicenda e lo spinge, forte della sua cultura teologica e della sua abilità nel farsi ben volere, a insinuarsi in tutti i movimenti più devoti (e dunque sospetti), compreso quello di Port-Royal. Ciò non lo distoglie però dalle ambizioni più nobili, che lo porteranno, irriducibile grafomane, a scontrarsi con altri visionari come Desmaretz de Saint-Sorlin e Simon Morin, scatenando patetiche ma non meno furibonde risse mistiche, a cui Nicole dedicherà anni dopo un'interessante quanto dura reprimenda. Richiamato alla prudenza dal cardinale, invano denunciato al genero da Madame d'Ansse, accortasi della tresca, e cacciato di casa insieme alla sua amante e al marito (vivevano tutti e tre sotto lo stesso tetto), Monsieur de Sainte-Croix decide dopo l'ennesima giravolta di farsi prete.

Dopo nuove brighe e insistenze, grazie a Colbert, che pensa così di liberarsene per un po', diventa priore di Notre-Dame de l'Espinasse de Milhau. Anche in provincia lo zelante priore si distingue, questa volta per l'intransigenza contro i protestanti e per un nuovo libro impregnato di devozione. La morte di Mazzarino interrompe la sua lunga impunità, accusato dai suoi nemici di errate interpretazioni teologiche viene imprigionato alla Bastiglia, anche se a uno di essi toccherà una sorte peggiore: il 14 marzo 1661 Simon Morin viene bruciato vivo con i suoi scritti, che non aveva rinnegato. Più lesto nel pentirsi degli errori veri o presunti, Charpy viene liberato e si eclissa di nuovo in provincia, riallacciando i legami con la Compagnia e troncando la relazione con Louise. Tenace, abile tessitore, Charpy rimonta ancora una volta la corrente, riaccostandosi alla Corte e procurandosi una fama sempre più vasta grazie ai miracoli dovuti ai fiori di san Gaetano. Libertino incallito, accorciate le distanze da Parigi grazie a un nuovo incarico e aumentate

le sue prebende, trova però sulla sua strada un'avventuriera non meno scaltra di lui, ma molto più pericolosa: Madeleine Chapelain, moglie del tesoriere delle elemosine del re, rivelatasi complice, anni dopo, di Madame de Montespan, amante del re, e coinvolta nel processo dei veleni, che avrebbe scosso la Corte rivelando un traffico di sostanze micidiali per liberarsi di famigliari e nemici, in cui vennero coinvolti alti e intoccabili personaggi. Vecchio, immischiato in un gioco dai contorni perversi, con un assistente che diviene a sua volta l'amante della donna, a un certo punto la Chapelain lo sospettò, non a torto, di avere un legame con la figlia, ancora bambina, e finalmente lo assassinò con uno di quei veleni di cui era sapiente dispensatrice.

Forse pensando a lui, alle sue doti di imbroglione taumaturgo che prediceva l'avvento di un nuovo salvatore, Pascal scrisse: «I miracoli discernono la dottrina e la dottrina discerne i miracoli. Ce ne sono di falsi e di veri. Se non ci fosse un segno per riconoscerli sarebbero inutili» (680); e con un velo di allusione: «Perché, come un uomo che ci annuncia i segreti di Dio non è degno di essere creduto per la sua autorità privata, ed è per questo che gli empi ne dubitano...» (99).

Quasi a conclusione dell'*affaire* dei figli di Gué, Sacy scrive a Thaumas, ai primi di novembre, raccomandandogli di affidarsi completamente a Dio: «Va bene trovarsi dove Dio ci ha messo e dove vuole che stiamo. Con lui ci si salva nella tempesta, senza di lui ci si perde nel porto». Ma molto più intensa risulta una lettera ad Angélique de Saint-Jean, nella quale lo studioso, che teme sempre la confusione dei piani naturale e soprannaturale, mette a confronto i vantaggi della lettura del *Cantico dei Cantici* con quelli del libro dell'*Apocalisse*. Ricordando una conversazione avuta con lei, durante la quale Angélique sosteneva la priorità teologica del *Cantico*, come testo fondamentale per l'interiorità e la comprensione della grazia, Sacy replica argomentando che, nella lettura del *Cantico*: «per quanto il senso che vi trovavo racchiudesse una grande verità, tuttavia, essendo le parole così oscure, il legame che avevano con il senso non mi sembrava sufficiente». Più avanti chiarisce il proprio pensiero, e

non è difficile intuire che il pudicissimo e timoroso lettore dei padri della Chiesa, rimane sconcertato davanti alle immagini ardite ed erotiche del testo: «le parole che voi ne citate rappresentano comunque un'immagine così piccola che, invece di elevare le anime a Dio, qualche volta possono tentare i deboli per il legame che esse hanno con i nostri sensi». Sacy non nega la difficoltà interpretativa presente in entrambi i libri, ma gli sembra che il senso letterale dell'Apocalisse, o meglio le immagini terribili che evoca, possa definire con più evidenza «la maestà di Dio e il nulla della creatura». Al di là dell'evidente sconcerto psicologico e delle remore morali, Sacy attribuisce una sorta di valore educativo alla forma e alle metafore, prescindendo dal significato, giustificazione ingenua ma perfettamente coerente per chi, come lui, era rimasto scandalizzato dall'uso che il giovane Pascal, al tempo del loro primo incontro, faceva di autori pagani come Epitteto o sconvenienti come Montaigne.

Pascal legge il testo sacro come legge la natura: riconoscendone la coerenza interna, decifrandolo nei suoi sensi riposti, non ponendosi mai il problema della sua fondatezza. E quanto ai diversi tipi di lettura, figurale, simbolica, allegorica e metaforica, pone un limite invalicabile all'interpretazione: «Appartiene alla figura tutto ciò che non è finalizzato alla carità. L'unico oggetto della Scrittura è la carità» (253).

In due lettere al signore di Sévigné, la Mère Angélique lo esorta a superare i suoi scrupoli (quasi tutti coloro che *passano* la linea di demarcazione tra la vita civile e quella religiosa, non sembrano affatto preoccupati per quello che lasciano, quanto per la propria indegnità nella vita che li aspetta, irta di divieti che temono sempre di violare), affidandosi alla direzione di Singlin, uno dei pochi capaci di far compiere un «felice viaggio», la cui unica vera condizione è «il sacrificio della nostra volontà». In queste circostanze come in altre simili, la Mère Angélique è bene attenta a non sconfinare nel campo riservato esclusivamente al grande direttore d'anime, limitandosi al *conforto* spirituale, un altro momento decisivo dell'ideale catena di reciproco aiuto che legava le religiose, i *solitaires* e i direttori spirituali. Le sue raccomandazioni sono, per così dire,

generali, come quando mette in guardia dalla «falsa penitenza, con cui il demonio inganna i peccatori». Solo una volta, riguardo la corrispondenza intrapresa tra il signore di Sévigné e una religiosa, la Mère Angélique entra in questioni concrete e private, ammonendo: «sono molto contenta che dalla sua risposta abbiate capito che era opportuno interrompere lo scambio di lettere». La chiosa o giustificazione di questa diffida, non lascia dubbi sull'istinto femminile di Angélique: « è un segno che Dio vi ha dato della sua illuminazione, perché la sua lettera era molto *affettata*». Non c'è bisogno di pensare a niente di losco o pruriginoso, era sufficiente il compiacimento appena accennato nel tono di una lettera o di una conversazione per allarmare chi si prendeva cura delle anime e ne portava la responsabilità al cospetto di Dio.

Nella seconda lettera, la Mère Angélique si affanna a tranquillizzare l'ansioso neofita che teme, da certi ritardi e freddezze, di essere giudicato ancora non pronto per la sua *retraite*: «State tranquillo, signore, che la freddezza che vi sembra di cogliere in Singlin viene solo da un santo timore: in realtà egli teme per sé, sapendo che Dio chiederà conto ai pastori delle anime loro affidate». Come nel rapporto psicoanalitico, in ogni legame iniziale del penitente con il suo direttore spirituale si manifestava una repulsione, un tentativo più o meno mascherato di respingerlo: «Rinunciate dunque con tutto il cuore a quei pensieri stravaganti che il demonio getta nella vostra anima». La lettera si conclude con il rifiuto di inviare al signore di Sévigné un rosario del convento, perché adatto solo alle religiose, ma la Mère Angélique promette di inviargliene uno «che ha toccato la testa del nostro padre san Bernardo, e in cui io ho messo un cuoricino con le reliquie di un santo, una piccola corona e due medaglie». Il dono sembra essere il ringraziamento per l'incenso e l'oro, quest'ultimo dato ai poveri, inviati dal signore di Sévigné al convento, mentre si ritira dalle «false delizie del mondo».

Lettera consolatoria anche quella, ne possediamo un estratto e non sappiamo a chi è rivolta, forse alla Mère Agnès, di Barcos, per la morte di una suora, in cui l'austero religioso traccia per il buon cristiano una via intermedia tra i due eccessi più comuni, in una specie di versione

conventuale dell'etica aristotelica: «Perché bisogna tenere congiunte due cose che sembrano contrarie: la gioia e la tristezza, il timore e il tremore, e servire così Dio, secondo il Profeta, tremando e saltando di gioia, cioè con molta gioia e molto timore; perché l'una e l'altra devono superare incomparabilmente tutte le gioie e i timori delle cose del mondo, e rimanere tra di loro in un equilibrio capace di sostenere la debolezza delle nostre anime, il timore risparmiandoci la presunzione e la negligenza, la gioia risparmiandoci lo scoraggiamento e la viltà».

In un'altra lettera alla Mère Agnès, molto lunga, della fine del mese, il religioso espone, con il tipico procedimento della digressione a partire dalle consuete scuse per il ritardo, un piccolo trattato di quello che è l'ascetismo di Port-Royal. L'obbedienza alla volontà di Dio implica, di fatto, una passività totale rispetto agli avvenimenti, letti nella loro *necessità*. Senza curarsi delle contraddizioni, il teologo nipote di Saint-Cyran sembra guardare alla storia come a un teatro in cui le marionette, qualunque sia la loro parte, sono mosse da un'unica mano e secondo un copione prefissato. L'obbedienza a questa mano possente diventa così l'unica virtù praticabile. Ma proprio i fatti che avrebbero coinvolto la comunità dimostreranno la contraddittorietà di un comportamento simile, quando gli avvenimenti avrebbero messo ciascuno nella condizione di rinnegare ciò in cui credeva. Per il momento la lezione di Barcos era di una sicurezza priva di ripensamenti: «Spesso mi trovo contrariato nei miei migliori propositi e costretto a dipendere da ogni sorta di creature ragionevoli e irragionevoli, buone e cattive. E vi confesso che mi sarebbe difficile accettarle, se non vedessi in loro Dio, che le conduce nelle azioni più sregolate, come in quelle buone, e vuole che noi dipendiamo da loro e obbediamo a lui tramite loro in ogni momento, con una dipendenza e un'obbedienza molto più estesa e molto più dolorosa di quella che osserviamo verso i superiori nella nostra religione, e che in ogni caso deve essere comune a tutti i cristiani, perché così ordina l'apostolo, quando ammonisce a essere sottomessi nel nome di Dio a ogni creatura».

L' «obbedienza perpetua», questo comandamento assoluto che Port-Royal, almeno sul versante strettamente monastico, si è imposto, garantisce «che non ci sarà niente capace di turbarci né d'inquietarci», neppure

la morte. Ma, fatalmente, proprio in quella che sembrava la ridotta più munita della pratica portroyalista si sarebbe aperta la falla più dolorosa. Per il momento l'obbedienza a Dio e dunque alle creature costituisce il cuore di questa atarassia, forse più auspicata che messa in atto: «Essa [la disposizione all'accettazione] è la più umile perché ci mette sempre al di sotto di tutte le creature per ricevere tutto quello che ci vorranno fare senza eccezione. È la più sicura, perché non può mai venir meno, mentre le altre ci possono essere tolte da svariate circostanze. Mentre non c'è nessuno che ci possa togliere questa disposizione, dal momento che essa consiste nel sottometterci a ogni circostanza e voler dipendere da Dio nelle creature, tramite le quali le circostanze possono verificarsi». Alla confessione della Mère Agnès di non attendersi altro che la morte, Barcos replica che questa non è una condizione eccezionale ma comune a tutti i cristiani, e che «il modo migliore per prepararsi non consiste nei pensieri, né in gesti, ma in una *disposizione del cuore* e in una condizione di fermezza e immutabilità, da dove procedono tutte le azioni esteriori e interiori, che sono le uniche che Dio considera e giudica».

L'antintellettualismo, un certo distacco anche dal comportamento esteriore, e soprattutto l'attenzione alle *ragioni del cuore*, sono il lascito più importante, se non il più evidente di Port-Royal al pensiero di Pascal. L'attenzione alle minime increspature dell'anima, che non di rado può sembrare in un Barcos o in un Singlin, come nelle religiose che da loro dipendono, una forma di accanimento introspettivo, non dissimile da quello praticato nei grandi salotti mondani, da quello di Madame de Rambouillet a quello di Mademoiselle de Montpensier, indicava in realtà la via di una religiosità interiorizzata, quasi arroccata nell'ultimo baluardo da cui la modernità avrebbe fatto fatica a sloggiarla. Così nel finale della lettera, dovendo esaminare i dubbi e le esitazioni della Mère Agnès riguardo a un nuovo ingresso nel convento, Barcos constatava questa «moltiplicazione delle religiose», che andava accolta in spirito cristiano come un fatto positivo (la religione non deve respingere nessuno), e al tempo stesso metteva in guardia dal trasformare un precetto in una vanteria: «È sufficiente non amare questa moltiplicazione». La vigilanza estrema di questa implacabile sentinella del bene non veniva

mai meno, sforzandosi di definire ogni volta il confine tra l'umano e il divino, confine labile e, come i fatti avrebbero presto confermato, non sempre sicuro.

Quello che Port-Royal, più che i *solitaires*, pensa dell'essere umano è chiaro, ma in Pascal questa evidenza si fa osservazione non di rado tagliente e spregiudicata, proprio perché scende nell'analisi della natura umana, nella sua efferata anatomia. Uno dei punti salienti del suo pensiero al proposito viene così riassunto con laconica o lapidaria sintesi: «L'uomo non agisce secondo la ragione del suo essere» (454). Come al solito, la forma estremamente condensata richiede uno svolgimento, un chiarimento alla luce di tanti altri frammenti e nella trama delle sue *illuminations*. Quale sarebbe la *ragione* dell'essere umano se non la sua creaturalità? E come tutte le creature rispondono al progetto di chi le ha create così l'uomo *dovrebbe* adeguarsi alla volontà di Dio, ma dopo il peccato originale, persa l'innocenza (perdita che richiede la *fatica* di essere ciò che è), l'uomo segue i propri appetiti, la sua volontà si indirizza verso ciò che la attrae maggiormente. La creatura si è emancipata dal creatore e dalla creazione perdendo la sua ragione d'essere: «Noi giudichiamo che gli animali fanno bene quello che fanno, non ci sarà dunque una regola per giudicare gli uomini?» (457). Pascal fisico conosceva perfettamente il valore delle leggi naturali, la loro intima razionalità, non potevano esserci due razionalità diverse. Perfino nelle polemiche scientifiche, era convinto di avere a che fare con la cecità di chi non voleva rassegnarsi a ciò che è necessario riconoscere e che gli animali conoscono grazie all'istinto (*science fragile*), inclinando a ciò che lo soddisfaceva come individuo, ciò che appagava le sue paure e i suoi desideri, o come aveva scritto Petrarca: «ingenio humano rerum natura non tollitur» (*Familiarum rerum libri*).

La natura umana per Pascal non appartiene originariamente alla natura, in quanto rispecchia l'immagine di Dio, è una natura creaturale ma non naturale, che solo *dopo* la caduta segue il destino della natura, da cui si distingue però per la nostalgia della sua prima condizione e per la speranza di essere redenta. Così egli vede in questa natura non naturale una contraddizione proficua: «La natura umana è integralmente

naturale -*omne animal*-. Non c'è niente che non si renda naturale. Non c'è niente di naturale che non si possa cancellare» (537). Egli vedeva nella natura, perché ne conosceva la uniforme necessità, la monotona e regolare immutabilità: «La natura ricomincia sempre le stesse cose, gli anni, i giorni, le ore, e anche gli spazi. E i numeri fianco a fianco, uno dopo l'altro; così si forma una specie d'infinito e di eterno» (559). Ma anche nella storia l'abitudine tendeva a ricreare un'uniformità simile, se possibile maggiore: «Tale è la forza della consuetudine che, di quelli che la natura ha fatto semplicemente uomini, ne fa diversi tipi d'uomo» (541). Era come se natura e storia convergessero in uno sforzo comune di annientamento dello spirito, ma nell'uomo rimaneva un istinto, quella sua prima natura favolosa e divina a cui tendeva nonostante ogni costrizione, e la sua inquietudine ne era un segno: «La nostra natura vuole il movimento, una quiete assoluta è la morte» (544).

Il presupposto antropologico, più che etico, pascaliano, ricorda Aristotele: tutti gli uomini tendono alla felicità, affermato in una delle solite espressioni folgoranti: «È la causa di tutte le azioni di tutti gli uomini, anche di quelli che vanno a impiccarsi» (138). Ma la felicità di cui parla Pascal è alle spalle, è quella di cui abbiamo goduto quando eravamo ciò che la nostra natura prevedeva, creature integrali. Tutto il pensiero pascaliano è antiprogressivo, la storia non va da nessuna parte, la salvezza sta nel ritorno, la felicità sta nel ritorno, con una insistenza che ricorda Agostino ma che va anche oltre Agostino, che aveva della storia una visione più ottimista e complessa. Antropologia e teologia sembrano accordarsi non solo sulla vocazione dell'uomo alla felicità, ma anche su ciò che lo distoglie dalla felicità: l'orgoglio e la concupiscenza.

La «saggezza» cristiana, al centro della quale c'è il peccato originale, gli sembrava «folle», ma «senza di essa cosa si potrebbe dire dell'uomo?» (589). La ragione imponeva di accettare quella follia proprio perché la follia era la prova evidente che non si trattava di una creazione della ragione.

Ai primi di novembre, Jacqueline scrive una breve lettera al fratello, dopo un lungo silenzio, dove si scusa per non avergli augurato un buon

inizio d'anno, ma di farlo adesso! In questo tipo di legami però, lo sappiamo, Port-Royal era inesorabile, e la stessa lettera maschera l'affetto fraterno dietro la solita formula: «dovete giudicare i miei sentimenti dai vostri, ed essere sicuro che sono tutta vostra in Colui che ci ha uniti più nella grazia che nella natura». Nel corso della missiva, non solo Pascal appare ristabilito, al punto che non c'è alcun accenno alle sue condizioni di salute, ma anche nel pieno di quelle attività caritatevoli che segnano l'ultima fase della sua vita.

C'è un lato «paterno» in Pascal, che se non emerge nelle opere, e come potrebbe? emerge invece nella vita, per il poco che sappiamo. Ad esempio la cura e l'affetto verso le nipoti, le figlie di Gilberte, ma anche, come testimonia la lettera di Jacqueline, verso estranei. Non tutto nella lettera è chiaro, però è evidente che in questo autunno del 1660, dopo un'intensa attività scientifica e la complessa gestione del concorso da lui bandito con lo strascico di polemiche e la grave debilitazione fisica, Pascal trova il tempo e l'energia per ospitare ed educare qualche allievo delle *Petites Écoles*, disperso dopo il marzo precedente. Scrive Jacqueline: «ma è solo e unicamente [il motivo della lettera] per congratularmi del fatto che siete diventato padre di famiglia, nel modo in cui Dio stesso è nostro padre, e chiedervi perdono al tempo stesso per il fastidio che vi ho procurato.... L'ho fatto perché ero fiduciosa che ve ne sarebbe venuta una grande gioia, e che la cura e la scomodità derivate, non sarebbe durata, perché il signor R. in breve tempo si sarebbe venuto a riprendere i figli».

La «gioia» per questo tipo di attività era dunque nota e non solo a Jacqueline, sembra infatti indirettamente confermata da un passo del cavaliere di Méré, *frei Geist* della cerchia degli amici di Blaise, in cui si accenna a una battuta del marchese di Villandry, l'epoca non è determinabile: «Siete dunque maestro di scuola, -disse a Pascal. Aveva trovato sette o otto ragazzi riccioluti». D'altra parte la sua attenzione ai problemi dell'infanzia e dell'educazione veniva da lontano, e già nel 1655 aveva elaborato un innovativo metodo per insegnare a leggere prescindendo dal nome delle singole lettere dell'alfabeto a cui sostituiva il loro suono, ripreso da Antoine Arnauld e Claude Lancelot, uno dei primissimi *soli-*

taires nonché insigne latinista e grecista, nella loro *Grammaire générale et raisonnée* del 1660.

Ricorrono nelle *Pensées* preoccupazioni pedagogiche, ma anche in questo ambito secondo uno scetticismo fondato sul'esperienza: «L'ammirazione guasta tutto fin dall'infanzia. -Oh, come è ben detto! Oh come ha fatto bene, come è saggio, ecc.-. I ragazzi di Port-Royal, ai quali non viene dato lo stimolo dell'ambizione e della gloria, cadono nell'indolenza» (59). Nell'infanzia, come Agostino e Freud, leggeva i germi della tabe umana, la radice della sua invincibile propensione al male: «Mio, tuo. -Questo cane è mio-, dicevano quei poveri ragazzi. -Quello è il mio posto al sole-. Ecco l'inizio e l'immagine del possesso di tutta la terra» (60). L'assonanza con la *Teologia tedesca* è perfetta: «La sua caduta e il suo allontanamento [del diavolo] furono, e sono ancora, questa appropriazione, il suo –io- e il suo –me- e il suo –mio-»; e Baudelaire nello *Spleen de Paris* affronterà il tema del possesso, descrivendo curiosamente proprio una feroce zuffa tra bambini (*lutte hideuse*).

Alla fine di novembre, l'Assemblea generale del clero francese prende in esame la traduzione del messale latino in lingua francese a opera dell'abate Voisin, vicino al principe di Conti, pubblicata con l'approvazione del cardinale di Retz, dei suoi vicari e di Mazzarino. Ma la condanna da parte dell'Assemblea del clero costringe Mazzarino a una inversione di rotta: poiché Roma è contraria alla traduzione, egli baratta la sua disponibilità con l'appoggio contro il cardinale di Retz, che proprio in quei mesi dava segno di voler tornare alla carica per quanto riguardava la fine del suo esilio e la piena reintegrazione nel suo ruolo di vescovo della capitale, da cui mai si era dimesso. Ancora una volta, il gioco politico aveva la meglio sulle istanze religiose, per altro vicine agli intendimenti di Port-Royal.

Nei giorni di Natale, la Mère Agnès scrive al signore di Sévigné per confermarlo nelle sue buone disposizioni, ma accenna anche allo «sfinimento» di Singlin, che probabilmente risente, oltre che del suo impegno come direttore spirituale di Port-Royal, della pressione sul convento che lungo tutto il mese si è accentuata: il 7 dicembre l'Assemblea del clero

ha deciso di sopprimere la traduzione del messale in francese di Joseph de Voisin; il 13 il re in persona ha comunicato ai tre vescovi che presiedono l'Assemblea l'intenzione di liquidare il giansenismo, prospettando una sorta di *soluzione finale* («approntare i mezzi più adatti per risolvere *definitivamente* la faccenda del giansenismo»); il 17 l'Assemblea, nel corso di una riunione straordinaria, demanda ogni provvedimento a una commissione presieduta dal vescovo di Tolosa Pierre de Marca. Che il nocciolo della contesa, almeno sotto il profilo ecclesiastico andasse oltre le dispute tra gesuiti e giansenisti, e che di questo tutti fossero consapevoli, lo testimonia un passo di una lettera del vescovo di Sens, scritta proprio in quei giorni: «Nel caso ci si rivolga a me contro le dovute forme, sono deciso a difendermi e ad attaccare la pretesa infallibilità [del papa], che, distruggendo il giansenismo, vuole affermarsi senza sembrare di farlo».

La Mère Angélique scrive al signore di Sévigné, schermendosi per le parole con cui il nuovo penitente l'ha voluta onorare. È una pagina significativa della concezione del peccato in Port-Royal, e non stupisce che l'anziana riformatrice si consideri «miserabile» dal momento che: «Certo c'è differenza tra i peccati di un uomo di guerra e di una religiosa; ma la differenza non li rende più piccoli, e la sola ingratitudine di non aver riconosciuto la grazia che Dio ci ha fatto per averci liberato dalle occasioni del male e di averci dato tanti mezzi per fare il bene, che abbiamo trascurato, a mio avviso è peggio di tutti i mali del mondo».

Nel personale decalogo della Mère Angélique, l'obbedienza, che non si stanca mai di raccomandare, è il legame concreto tra Dio e l'uomo, quello che, al di là delle parole e delle intenzioni, verifica nella realtà la sincera disposizione dell'anima: «Il sacrificio dell'obbedienza può supplire a tutte le austerità che le condizioni di salute v'impediscono di soddisfare, e anche quando aveste la forza di farne quante i santi eremiti, senza obbedienza sarebbero inutili e servirebbero solo per ingannarvi». Sembra quasi di cogliere in queste parole un'eco del famoso passo di Paolo nella *Prima lettera ai Corinti* («Se parlo le lingue degli uomini e quelle degli angeli...»), solo che qui l'amore viene sostituito dall'obbedienza, con una restrizione che intende dare sostanza a un sentimento

ritenuto forse troppo ambiguo nel secolo che lo ha celebrato senza ritegno. D'altra parte l'obbedienza è parte essenziale nella direzione delle anime, nucleo centrale del sistema di Port-Royal, che non ammette da parte del penitente alcuna iniziativa, neppure, o soprattutto, quelle che sembrano dettate da un desiderio di maggiore severità. Così conclude in un'altra lettera la Mère Agnès, in risposta al signore di Sévigné che sospetta un'eccessiva indulgenza nei propri confronti da parte di Singlin: «sarà meglio l'umile e sottomessa attesa che Dio ispirerà a colui che vi ha dato come giudice, che uno zelo ingannatore che vorrebbe andare oltre, mentre ci fa indietreggiare».

La Mère Angélique, infaticabile tessitrice di rapporti, non viene mai meno alla prudenza nei confronti dei doveri che, fuori da Port-Royal, legano gli individui anche contro la loro volontà, come nel caso della sorella del signore di Tronchoi, il cui marito evidentemente non vede di buon occhio il misticismo della moglie, e a cui scrive di non addolorarsi se non può ricambiare con la presenza fisica il pensiero del convento nei suoi confronti, e conclude accennando con discrezione: «perché è una conseguenza della vostra prigionia». Così, nel rispondere a una giovane, già a pensione nel convento, che si sta macerando nella penitenza, rifiutando il cibo (oggi si parlerebbe di anoressia?) come occasione di piacere e dunque di peccato, o comunque ogni tipo di cibo gradito, osserva con buon senso: «Voi sapete, signorina, che ogni piacere disordinato ci è vietato dalla legge di Dio. Ora, non ce n'è di più disordinati di quelli che derivano dal mangiare cose che sappiamo rovinarci la salute; così che è un grande disordine quello di ammalarsi e forse morire proprio a causa di quel cibo che ci deve conservare in vita».

Ma la Mère Angélique sapeva parlare anche ai «grandi», come Anne Geneviève de Bourbon Condé, duchessa de Longueville, sposata a Henri d'Orléans, il più grande signore di Francia dopo i principi di sangue. Bella, impetuosa, sempre al centro della scena, ispiratrice della Fronda, personaggio appena trasfigurato nei grandi romanzi dell'epoca, donna d'intrighi e passioni, come quella che l'aveva legata a La Rochefoucauld,

spezzandogli poi il cuore, proprio nel 1660 si accostava a Port-Royal, divenendo, fino alla morte, la sua protettrice più potente. Al di là del tono, rispettoso, umile, la vecchia suora, non rinunciava a una ricapitolazione della vita della nuova e potente «conversa», in cui gli accenni più discreti non erano tali da non essere pienamente decifrabili: «Come siete fortunata, signora, di mettere la vostra ambizione nel crescere nella grazia, e in tutte le virtù che essa produce, e di aver conosciuto per mezzo della luce della fede, e non con la vana filosofia, che tutta la grandezza del mondo è solo illusione. Tutte le esperienze di cattivi incontri, e le strane rivoluzioni che ne derivano, non più della grandezza del vostro spirito naturale e la forza del vostro ragionamento, non potevano farvi volgere a Dio in modo così perfetto: solo la sua bontà vi ha fatto questa misericordia». In poche parole apparentemente convenzionali, con un tono cadenzato sui principi della religione, soavemente ma senza tacere nulla, sfila tutta una vita, con i suoi errori e turbamenti, di un grande del regno: l'ambizione, la filosofia (il pensiero libertino), la mondanità, i cattivi incontri, la rivoluzione.

Solo con se stessa la Mère Angélique, era dura fino all'ingiustizia. Alla fine dell'anno, in risposta a Madame de Chiverney, badessa a l'Eau-près de-Chartre, che le aveva fatto pervenire una lettera del signore d'Argentier, abate di Clairvaux, il quale nel lontano 1609 celebrava le doti della riformatrice di Port-Royal poco più che bambina, scrive: «si tratta di un buon uomo, che era contento della riforma dell'ordine, e che per spingere al bene dice che una giovane abbadessa ha riformato la casa e che tutta Parigi l'ammira. Ma io vi assicuro che tutto il cielo ha visto le impertinenze, l'incostanza e le leggerezze, gli alti e i bassi di ogni mia azione, di cui lo supplico molto umilmente di non tener conto».

Sia pure a una data imprecisata del 1660, la Mère Agnès scrive alla Mère Françoise de Foix sulla condotta da tenere nei riguardi delle suore malate, e più in generale ricapitola i tempi di una giornata a Port-Royal. Dopo aver distinto le inferme vere e proprie da coloro che assumono delle medicine, osserva che neppure loro sono esentate dalla regola del

silenzio, tranne che dopo il pranzo e la cena. «Certo», aggiunge, «è una cosa molto dura... se non si trova altrove una dolcezza maggiore di quella di cui ci si priva». L'osservazione ricorda gli *Écrits sur la grâce* di Pascal, quando lo stesso ragionamento viene fatto valere rispetto all'azione della grazia divina, la sola in grado di bilanciare l'attrazione che il male esercita sulla natura decaduta dell'uomo con un'attrazione maggiore. Ma la lettera contiene anche uno spaccato della vita quotidiana del convento, scandita dalle funzioni liturgiche, con riferimento alle religiose malate:

– tutti si coricano alle otto di sera;

– alle due di notte recita del mattutino che dura un'ora e mezzo due; ma le suore indisposte si svegliano per recitarlo tra le quattro e le cinque;

– niente parlatorio durante l'uffizio e nei tempi di Quaresima e dell'Avvento; ma a questo proposito una nota della Mère Agnès specifica: «se qualcuna viene richiesta in parlatorio ed è inferma, ci si serva di questa scusa per non mandarla»;

– i libri inviati in infermeria devono essere di facile lettura, ma non è ammesso alcun tipo di gioco, «l'unica distrazione per i malati, quando stanno meglio, è di trafficare un po' per l'apotecaria e cose simili che impediscano di dormire, oppure cucire, se preferiscono, che è sempre meglio di non fare niente, perché non vanno obbligate a niente, e si deve aver cura d'intrattenere quelle che si trovano a letto, tranne le ore dell'uffizio»;

– non è permesso mangiare fuori dai pasti, tranne che per bisogno, e per quanto riguarda la frutta «che non supplisce alla mancanza di nutrimento, sarebbe un peccato di non mortificazione»;

– tutto l'anno si devono indossare le camicie di sargia, tranne che quando si è ricoverati in infermeria, oppure si ha una dispensa speciale per motivi di salute;

– è vietata ogni forma di penitenza non autorizzata, la cui attuazione farebbe ritenere chi la pratica «molto colpevole, e il cui zelo sarebbe solo una tentazione»;

– le giovani pensionate sono dispensate dalla regola del silenzio, ma si deve vigilare perché non parlino di sciocchezze. Le più grandi, sedici o diciassette anni, d'estate si alzano alle quattro, alle quattro e mezzo

d'inverno. Tra i dodici e i sedici anni dormono un'ora in più, mentre quelle più piccole si svegliano quando vogliono ma mai dopo le sei. Ogni festa e ogni domenica vanno tutte ai Vespri, mentre durante i giorni feriali ci vanno solo le più grandi. Tutte insieme, tranne le più piccole, dicono le preghiere di Prima, Compieta e Vespri.

Sia pure da lontano, vista la perenne condizione di latitante, Arnauld non cessa di occuparsi della salute morale delle religiose, secondo i canoni di una vigilanza estrema per tutto ciò che potrebbe rivelare l'invincibile propensione dell'io a mascherare la concupiscenza dietro il suo apparente contrario. Così in una lettera a suor Marguerite Gertrude scrive, a proposito degli scrupoli di un'umiltà sospetta: «È buona cosa pensare a se stessi, ma non bisogna occuparsene troppo. Il nutrimento che può sostentare la nostra anima, non è la nostra anima stessa. Essa cadrebbe presto nel languore, se non avesse altro. Dio solo è capace di soddisfarla. E infine, carissima sorella, quale che sia la consapevolezza che Dio vi dà delle vostre colpe e miserie, non stancatevi di accostarvi a lui con più fiducia che mai, e state in guardia, perché un'umiltà eccessiva non sia di ostacolo alla sua grazia».

Forse in novembre o comunque entro la fine dell'anno, Pascal scrive la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*. Che il componimento sia stato concepito nei lunghi mesi di malattia, o durante la convalescenza, poco importa, al di là delle circostanze l'interiorità pascaliana conferma la sua totale adesione ai principi di Port-Royal, o meglio alla sua sensibilità religiosa. Pur ricalcando scritti devozionali simili, ma anche tante pagine di sant'Agostino o dell'*Imitatio Christi*, le pagine di Pascal accentuano la totale dipendenza del creato da Dio secondo un preciso modello etico: la malattia è una punizione, ma se non esiste un dolore innocente, allora tutti gli uomini sono colpevoli. La parola chiave di queste quindici brevi sequenze è: *distruzione*. Davanti a Dio e all'amore esclusivo che gli è dovuto, qualsiasi atteggiamento umano privilegia il mondo, gustando quei «piaceri funesti» da cui solo la grazia divina può distogliere per attrarre verso le «dolcezze cele-

sti» («pro concupiscentia mala concupiscentiam bonam», Agostino, *De spiritu et littera*), dunque la malattia porta una distruzione salutare, anzi essa è una «specie di morte», ma una morte che lascia ancora la speranza e la possibilità di redimirsi. Non c'è una sola richiesta di alleviare il dolore in queste pagine. Se la malattia è un'occasione per emendarsi dal peccato («i mali salutari»), chiederne l'attenuazione o la scomparsa vorrebbe dire rinunciare alla possibilità di ottenere la grazia. Pascal si accusa, ammette che le circostanze non lo hanno spinto a commettere i «grandi crimini», ma tutta la sua vita non è stata che una successione di atti «che ripugnavano» alla volontà divina, una vita trascorsa «nell'ozio e nella totale inutilità delle mie azioni e dei miei pensieri». La malattia fisica è infine *figura* dell'altra malattia, quella mortale, che porta «insensibilità e quell'estrema debolezza che aveva tolto [all'anima] ogni percezione delle proprie miserie». L'unica invocazione possibile riguarda la riforma «della mia ragione corrotta», e l'estremo grido pascaliano, come sul letto di morte, come nel *Mémorial* del 1654, è sempre lo stesso: «è la grazia che vi domando». L'uomo affranto dai mali, piegato dalla sua stessa colpevole ambizione, implora il perdono, chiede la punizione per aver desiderato la salute come un mezzo per affermare il proprio io, e affermare l'io significa negare il senso della creatura e dunque del creatore: «so di essere stato veramente l'assassino di colui che riconoscevo per mio Dio e per mio padre.... È giusto che, Signore, voi interrompiate una gioia così criminale come quella in cui mi riposavo all'ombra della morte».

Queste pagine, che potrebbero anche essere state scritte in altri momenti della sua vita, illuminano come poche l'interiorità di Pascal, e sarebbe un errore prima che un torto quello di sottovalutarle, di lasciarle ai margini della sua riflessione, come se l'opera, compresa quella scientifica, nascesse da un'altra parte di lui, una regione neutra, una specie di recinto indenne da tentazioni e strazi, frutto di una mera potenza intellettuale, come poi era tentato di pensare lui stesso. Quando l'uomo sofferente esclama: «Io non domando né la salute né la malattia, né la vita né la morte», osservando la propria totale ignoranza («È un discernimento che supera la forza degli uomini e degli angeli») di cosa sia meglio chiedere,

è impossibile dimenticare le innumerevoli altre pagine in cui traspare lo sconforto, la sfiducia irrimediabile nella ragione umana.

In nessuno scritto di Pascal la lontananza da Descartes e Montaigne è maggiore. Corpo e anima, o meglio la loro saldatura innaturale dopo la caduta, si avvinghiano e infieriscono uno sull'altra come mostruose o demoniache figure dell'inferno dantesco. Lontanissimo dal sorridente e pacificato mondo di Montaigne come da quello scrutato dalle lontananze di una scienza sovrana del filosofo parigino, Pascal brucia. E i mille accenni di questa pagine non possono non far pensare all'uomo che solo poche settimane o mesi prima aveva ingaggiato una battaglia con il mondo scientifico europeo per il solo gusto di umiliarlo; all'uomo che aveva usato a piene mani il sarcasmo contro un benemerito ordine ecclesiale, svillaneggiandolo oltre i suoi effettivi demeriti. Questo uomo era capace però di inginocchiarsi davanti alla croce, di ammettere la propria colpa, di chiedere una punizione esemplare, vivendo la contraddizione che era diventato o che era sempre stato. Sull'orlo dell'abisso, altre prove, non meno terribili, lo aspettavano, come se qualcuno lo avesse ascoltato e volesse crudelmente esaudirlo.

Niente c'è da aspettarsi dagli uomini, tutti gli uomini sono pieni di confusione, né dalla natura, nessuna consolazione: «moriremo soli» (141).

Montaigne. Educato dal padre all'umanesimo di Montaigne, Pascal non lo dimentica mai, infinite sono le citazioni esplicite e implicite e non è affatto da escludere che almeno in alcuni momenti abbia pensato, mentre scriveva i suoi pensieri, al grande modello degli *Essais*: «Pascal stimava Montaigne per il suo stile» (*Port-Royal insolite*). Ma quello stile lo prosciuga, lo rende essenziale, lo spersonalizza, secondo una disciplina severa che non nasconde i suoi malumori e il suo debito: «Quanto di buono c'è in Montaigne può venire assimilato con difficoltà. Ciò che ha di cattivo, intendo fuori dai costumi, potrebbe essere corretto in un attimo se lo si fosse avvertito che raccontava troppe storie e parlava troppo di sé» (549).

Da Montaigne lo distingueva l'impossibilità di accettarne la benevola onnipresenza dell'io, ed è interessante notare, anche per il

metodo di composizione pascaliano, che un pensiero di Montaigne: «Come la nostra nascita ci ha portato la nascita di tutte le cose, così la nostra morte produrrà la morte di tutte le cose» (*Essais*), viene rielaborato in questo modo da Pascal: «Ognuno è per se stesso un tutto, perché una volta morto, il tutto è morto per sé. Da ciò deriva che ciascuno crede di essere tutto per tutti. Non si deve giudicare la natura dal nostro punto di vista, ma dal suo» (562). La prima parte del pensiero riassume il concetto di Montaigne, la seconda ne tira le conseguenze, non presenti in Montaigne, la terza sposta bruscamente la prospettiva da una visione antropocentrica, umanista, a una cosmologica. Lo denigrò («I difetti di Montaigne sono grandi», 574), accusandolo di lascivia, ingenuità, ignoranza, e soprattutto rimproverandogli un atteggiamento paganeggiante, ma tenne i suoi libri sempre davanti, come in fondo fece anche con Descartes. Non gli perdonava il culto dell'io che aveva preso forma in un libro che, prima di tutto, era un'autobiografia: «Il progetto sciocco di fare un ritratto di se stesso» (653). E non in modo occasionale o inavvertito, perché questo, come ben sapeva, capitava a tutti, ma intenzionalmente, facendo così di una debolezza un programma, svolgendo l'inaccettabile premessa dell'umanesimo.

Anche la pacata, sorridente consapevolezza di Montaigne, che prende semplicemente atto della complessità del nostro animo e della realtà, per cui lo stesso avvenimento fa sorgere in noi sentimenti contrastanti, per la diversità delle circostanze o quella dei nostri stati d'animo, in Pascal si tramuta spesso in un'immagine dolorosa. Lo spirito di osservazione di Pascal non è meno penetrante di quello di Montaigne, come in questa fulminea rappresentazione di una storia d'amore, in cui lo sfiorire del sentimento sembra tutto iscritto nel fatale corso delle cose, e dove in sottofondo rimane la lezione morale sulla vanità di ogni amore, perché qui non si tratta solo della bellezza sfiorita della sposa che deve far riflettere sulla fine dell'amore dello sposo per lei ma, e forse anche di più, sul fatto che se quella bellezza tornasse, lui potrebbe amarla ancora, in un'alternanza di sentimenti sconsolata: «Non ama più questa persona che amava dieci anni fa.

Lo credo: non è più la stessa, e neppure lui. Egli era giovane e anche lei: lei è del tutto diversa. Forse egli l'amerebbe ancora come era una volta» (567).

Sull'amore, se espungiamo l'apocrifo *Discours sur les passions de l'amour*, Pascal non disse quasi niente, tranne: «Chi vorrà conoscere pienamente la vanità dell'uomo, non ha che da considerare le cause e gli effetti dell'amore. La causa è un non so che. Corneille» (392). La citazione dalla *Medea* è significativa, voleva esprimere la sua perplessità? Voleva esprimerla nel modo più pudico possibile? Certo che un motore così possente di storia (il naso di Cleopatra, annota nello stesso pensiero) gli sembrava una follia nella follia, capace di gettare una luce impietosa sul destino dell'uomo. L'amore era per lui una proiezione dell'io, il desiderio di rispecchiarsi nell'altro e di appropriarsene, il frutto più sicuro dell'oltraggio che una creatura poteva infliggere a un'altra creatura e alla fine anche a se stessa.

A volte si ha l'impressione che Montaigne e Pascal dialoghino tra loro, e uno ponga le domande l'altro le risposte:

Montaigne: «perché non dovremmo domandarci se il nostro pensare, il nostro agire, non sia un altro sognare, e la nostra vita una specie di sogno?» (*Essais*).

Pascal: «Perché la vita è un sogno solo un po' meno incostante» (662).

Da Montaigne Pascal prese il gusto per la sintesi paradossale, per l'aforisma che taglia la strada e mette con le spalle al muro, e non fu meno bravo di lui: «È necessario uccidere per impedire che ci siano i malvagi? Dove ce n'era uno [di omicida] ce ne saranno due» (558). Il riferimento a Paolo (*Lettera ai Romani*), più volte ripreso da Agostino, e citato da Pascal sotto forma di massima generale, trova una sua improvvisa e luminosa applicazione che sembra indirizzata con più di un secolo di anticipo al rifiuto della pena di morte.

Secondo un anonimo e appassionato lettore: «Se avete letto Montaigne, avete letto Plutarco e Seneca, ma se avete letto Plutarco e Seneca,

non avete letto Montaigne» (*Port-Royal insolite*). Si potrebbe aggiungere: se avete letto Plutarco, Seneca e Montaigne, non avete ancora letto Pascal.

In un periodo imprecisato tra l'autunno del 1660 e i primi mesi del 1661, Pascal, a cui il destino, ma forse meglio il carattere, non intendeva lasciare tregua, venne coinvolto nell'ennesima polemica. Questa volta lo scontro sarebbe stato più doloroso, e in prospettiva più lacerante per tutti: si trattava della ferita aperta nel cuore stesso di Port-Royal dalla contrapposizione tra Barcos, da una parte, Nicole e Arnauld dall'altra, sulla risposta da dare al marchese di Sourdis in relazione alla presenza o meno delle cinque proposizioni incriminate nell'*Augustinus* di Jansénius.

In un primo tempo, Nicole e Arnauld, accusati da Barcos di essere più vicini alla scolastica che a sant'Agostino, cioè di difendere la memoria di Jansénius concedendo troppo agli avversari, si erano giustificati con il solito profluvio di pagine e la solita, maniacale pedanteria (contestando a Barcos ben 47 affermazioni!), sottoponendosi a loro volta alla ritorsione di altri *solitaires* che, forse non del tutto a torto, osservavano come fosse incredibile che un teologo della statura riconosciuta di Barcos, potesse commettere tanti errori in uno scritto di così piccole dimensioni. Arnauld, piccato, rispose che se anche una sola delle loro osservazioni fosse stata ritenuta falsa, avrebbe rinunciato alle altre. Lo scontro, occasionato dall'opportunità di adottare una strategia difensiva piuttosto che un'altra, stava degenerando in una contrapposizione di caratteri e forse di visioni generali riguardo alla sorte della piccola comunità e più complessivamente al suo rapporto con il *mondo*. La pressione si esercitò in modo particolare su Nicole, ritenuto responsabile del disagio creato più di Arnauld, che la statura intellettuale metteva al riparo da accuse e polemiche troppo velenose e che si voleva essere stato coinvolto da Nicole, al punto che questi decise di troncare definitivamente la polemica e di tornare ai suoi amati studi letterari.

Criticare Barcos era come criticare Saint-Cyran, e criticare Saint-Cyran era come criticare Jansénius. Ma, nonostante i tentativi di mediazione e di moderazione di Singlin, timoroso come gli altri di una contrapposizione diretta tra i due massimi esponenti di Port-Royal, Arnauld e Barcos, un altro avvenimento venne a rinfocolare la disputa che già sembrava assopirsi.

Amicizie ingombranti, gelosie, strategie di affetti possessivi, influenze di ogni tipo non erano assenti da Port-Royal. Ad esempio il legame tra Nicole e Arnauld che, secondo l'anonimo estensore di *Port-Royal insolite*: «Si lascia governare da Nicole». Giudizio per altro confermato da Racine, secondo cui «la Mère Angélique de Saint-Jean faceva in qualche modo la corte a Pascal, volendosi servire di lui per dividere Arnauld da Nicole, perché né lei né molte altre potevano sopportare questo legame, né che Nicole influenzasse Arnauld» (*Fragments sur Port-Royal*).

Anche Madame de Longueville, di cui Singlin era il direttore spirituale, volle essere informata sulla questione delle cinque proposizioni contestate. Singlin si rivolse allora a Barcos, ritenendo che Arnauld avrebbe impiegato termini filosofici e teologici troppo complicati (si ripeteva il copione già visto alla vigilia delle *Provinciales*), il quale scrisse un voluminoso trattatello, 52 pagine in quarto che, sfortunatamente, cadde nelle mani di Arnauld che, pur disapprovandolo, tacque. Con la solita veemenza e impulsività, Arnauld, che in un primo momento aveva taciuto, si oppose però alla divulgazione dello scritto, andando a ritirarlo presso Madame de Sablé e rimproverò Singlin per la facilità con la quale aveva accettato le tesi di Barcos. Singlin si convinse allora a sottoporre ufficialmente il trattato ad Arnauld che mise per iscritto le sue osservazioni. Singlin non osava mostrale a Barcos, opponendo la scusa che erano troppo lunghe e circostanziate e chiese a Nicole di riassumerle. Ne uscirono quattro pagine che vennero finalmente sottoposte al signore di Saint-Cyran, il quale le contestò subito duramente. La rottura fu irrimediabile. Altre repliche rimasero private e alla fine lo scritto di Barcos non venne presentato a Madame de Longueville, ma da allora screzi e disappunti tra i contendenti non si contarono più, e la stessa posizione di Pascal nei confronti di Port-Royal ne uscì compromessa, come avrebbero dimostrato i fatti e le polemiche dell'anno e mezzo che precedette la sua morte.

Sempre alla fine dell'anno, sembrano riconducibili i *Trois Discours sur la condition des Grands*, opera riferita a Pascal e pubblicata solo diversi anni

dopo la sua morte da Nicole, che avrebbe trascritto una testimonianza orale o il resoconto scritto di una specie di istruzione o piccola conferenza tenuta da Pascal al rampollo di una famiglia nobile, forse il duca di Chevreuse. Nel presentare l'opera, Nicole scrisse che tutti erano al corrente dell'ambizione di Pascal di contribuire all'educazione di un principe, cosa da lui ritenuta fondamentale, e in effetti il tono di queste paginette non è solo didattico e moraleggiante, ma anche vagamente messianico, come se il maestro fosse compreso dal suo compito al punto di voler prospettare più che le massime per un buon governo, quelle per la salvezza dell'anima.

Più volte ribadito nelle *Pensées*, qui l'antigiusnaturalismo di Pascal, corretto da una forte visione cristiana, assume venature illuministe. Il principe deve sapere che non è tale per legge di natura ma per la volontà degli uomini e per la casualità delle circostanze, il che non significa che debba sottrarsi ai suoi doveri (in Pascal il rispetto dell'ordine costituito è sempre un valore) o permettere che lo facciano gli altri, ma che non deve *credere* di essere superiore agli altri. Re di concupiscenza, perché il suo potere è finalizzato a regolare i desideri di chi lo attornia, ha diritto al rispetto nell'ordine sociale, ma non a quello nell'ordine dei valori naturali, sia fisici che intellettuali, ai quali può ambire solo in forza del suo valore personale, e che solo quando li avrà realizzati gli permetteranno di essere considerato in quanto *honnête homme*. Ma il principe, se vuole salvarsi, dovrà aspirare al regno della carità, disprezzando quello della concupiscenza e conformandosi alla volontà di Dio.

L'*honnêteté*, sintesi dei valori umanistici e garanzia di un'etica sociale, per Pascal era solo una finzione, un tentativo di aggiustare le cose, di smussare gli spigoli, di coprire con le buone maniere (chi più di Pascal aborriva le buone maniere?) la voracità insaziabile dell'io. Per Mitton e tutti coloro che la praticavano, la civiltà era un assopimento della ferinità, il suo occultamento, che lasciava intatta la natura dell'io: «Voi gli togliete l'insopportabilità, non l'ingiustizia» (509).

«Se siete duca o pari e non vi basta che io stia a capo scoperto davanti a voi, ma se voleste che vi stimassi, vi pregherei di mostrarmi le qualità che meritano la mia stima» . Nei *Discours* c'è, sottilmente adombrata, la *fierté* del grande borghese, che distinguendo il piano dell'aristocrazia

per nascita da quello del valore intellettuale, apre una breccia nell'ordine delle caste e contesta di fatto ciò che dice di rispettare in linea di diritto. Ma qualche anno prima, nel 1652, presentando la macchina calcolatrice alla regina di Svezia, aveva chiarito anche meglio la sua posizione, con un'audacia, e quasi una protervia, che la dice lunga sul grado raggiunto dalla *noblesse de robe* o *noblesse de plume* a cui apparteneva, soprattutto in relazione al fatto che nessun declino dell'aristocrazia era in vista, e la saldatura tra potere assoluto e alta aristocrazia era più un patto, un'alleanza solidissima, per il momento, che un'imposizione subita, e anche la Versailles della seconda metà del secolo, interpretata come *prison dorée* per l'aristocrazia, è solo un mito tardivo.

In quella lettera, mentre esprime l'orgoglio per l'invenzione offerta, dispensa anche una lezione di morale applicata alla politica: «Ciò che mi ha veramente spinto è l'unione, nella vostra sacra persona, di due cose che mi colmano di eguale ammirazione e di rispetto, che sono l'autorità sovrana e la solida scienza; perché io ho una venerazione tutta particolare per coloro che hanno raggiunto il grado supremo della potenza o della conoscenza. E se non mi sbaglio, anche questi ultimi possono essere ritenuti *sovrani* come i primi. Gli stessi gradi si trovano nella genialità e nella condizione di nascita; e il potere dei re sui sudditi non è altro, mi sembra, che l'immagine del potere delle menti sulle menti che sono loro inferiori, sulle quali esercitano quel diritto di persuasione che equivale, al loro interno, al diritto di comando nell'amministrazione del potere politico. Ma questa seconda forma di dominio mi sembra perfino di un grado più elevato, nella misura in cui la mente è superiore al corpo, e tanto più equo perché può essere assegnato e conservato solo grazie al merito, mentre l'altro può esserlo per nascita o per fortuna».

Si stava rivolgendo alla Serenissima regina di Svezia! E avrebbe annotato anni dopo: «Per comandare un vascello non si sceglie il passeggero di casato più nobile» (28).

Poche pagine quelle dei *Discours*, da cui però si leva la voce più autentica di Pascal, la sua convinzione, all'interno del realismo cristiano, che esistano tre dimensioni dell'essere storico: quella della forza, quella dell'intelligenza e quella della carità, indipendenti tra loro, ma gerarchica-

mente disposte: «L'infinita distanza tra il corpo e lo spirito è figura della distanza ancora più infinita che c'è tra lo spirito e la carità, perché essa è soprannaturale. Nessuno splendore di beni attira colui che è intento alle ricerche dello spirito. La grandezza degli uomini che appartengono allo spirito rimane invisibile per i re, per i ricchi, per i condottieri, per tutti i grandi secondo la carne. La grandezza della sapienza, che appartiene solo a Dio, è invisibile agli uomini carnali e agli uomini che appartengono allo spirito» (290). La visione, nel suo apparente schematismo, non è poco tragica, perché la concezione della storia che se ne dispiega accoglie lucidamente le diverse componenti della storia stessa, non negandone le rispettive ragion d'essere e quasi la necessità, ma subordinandole al progetto provvidenziale di Dio, in una sintesi audace. Pascal conferma con quasi un secolo d'anticipo le ragioni degli illuministi sulla sostanziale uguaglianza degli uomini, ma al contrario di loro (l'*Encyclopédie* come liberazione della forza sovversiva del sapere) avverte che questo è un pensiero pericoloso, lo ripeterà più volte nelle *Pensées*, che è preferibile tenere nascosto, agendo moralmente, cioè secondo verità, ma senza la pretesa di voler infrangere le finzioni, le convenzioni e le liturgie dell'ordine sociale, che vanno rispettate come le leggi fisiche.

Sul finire del 1660, mentre anche su Port-Royal sta calando la notte dei contrasti e delle lotte senza quartiere, Pascal, che pure si è battuto valorosamente per tenere fuori dalla cittadella religiosa il male che l'assedia, tiene ancora ferme le ragioni della comunità ma senza perdere di vista la trionfante potenza del mondo, che conosce anche troppo bene e alla cui amara lezione sa di poter opporre ormai solo l'incondizionato abbandono a Dio. Pascal non è l'unico a vedere chiaro nell'evolversi della situazione, anche il cardinale Mazzarino, a cui restano pochi mesi di vita, capisce che la contrapposizione religiosa minaccia fortemente l'ordine del regno e si oppone spaventato all'idea che la disputa possa addirittura esigere la convocazione di un Concilio nazionale.

ANGELI RIBELLI – 1661

Mentre Huygens, il duca di Luynes e quello di Roannez si dilettano con le nuove invenzioni: miglioramento tecnico del cannone, messa a punto di uno strumento (una specie di contachilometri) per misurare il percorso fatto da una carrozza, e parlano di algebra, continuando a meditare sul miracolo della santa spina, l'Assemblea del clero si pronuncia nuovamente contro la traduzione del messale in francese e avvia la discussione, sulla proposta del vescovo di Tolosa, Pierre de Marca, di far sottoscrivere a tutti gli ecclesiastici e maestri di scuola il Formulario elaborato nel 1657. I vicari generali del cardinale di Retz, in netta contrapposizione con l'Assemblea, emettono un'ordinanza favorevole all'introduzione del nuovo messale.

Il primo giorno dell'anno, la Mère Agnès scrive a Sévigné un biglietto in risposta a uno simile (esiste una specie di galanteria angelica a Port-Royal), nel quale il fresco penitente chiedeva al convento un anello, quale segno di riconciliazione con Dio. La madre sembra concederlo volentieri, insieme con la promessa delle preghiere (*miettes*, briciole di grazia) di tutta la comunità. E solo due giorni dopo, in un altro biglietto, questa volta indirizzato alla marchesa di Sablé, la Mère Agnès fa cenno al dono di un piccolo cespo di rose. Come in tutti i conventi, anche a Port-Royal i manufatti e frutti della terra venivano inviati come segno concreto, e al tempo stesso simbolico, di un'attenzione per l'altro che era prima di tutto

attenzione per la salute della sua anima, ma anche per la sua persona. Se la corrispondenza con l'esterno, con il piccolo mondo che circondava i due conventi, era improntata a una delicatezza piena di sfumature e che conservava ancora qualche ricordo delle buone maniere in uso, negli scambi epistolari interni ogni sfumatura viene sacrificata, e la Mère Agnès assume il tono drastico di chi ha responsabilità di anime, esercitando le sue capacità di intuizione, tipiche della direzione spirituale che da Saint-Cyran fino a Singlin ha caratterizzato Port-Royal, come il mezzo più temibile per affinare il comportamento delle religiose, e per controllarlo.

Così, rivolgendosi a una religiosa di Port-Royal des Champs, che credendo di tenere una condotta ancora più ossequiosa della regola del silenzio in vigore nel convento, dice di ritirarsi nella sua cella durante le ore di lavoro individuale, la Mère Agnès dispiega tutto il talento inquisitorio accumulato in tanti anni di vita conventuale, fornendo una disamina spietata quanto precisa dell'animo umano. Ricorda alla zelante religiosa (Port-Royal, dove nella pratica le religiose sono zelantissime, ha una singolare avversione per ogni forma di zelo), che una delle caratteristiche del convento consiste nel vivere in comunità ma «separate dal silenzio, che vale molto di più di un muro, il quale non esercita alcuna virtù dell'anima». La semplice osservazione, chiaramente intesa a privilegiare l'elemento spirituale su quello puramente fisico, anche quando quest'ultimo sembra a sua volta finalizzato a salvaguardare l'interiorità delle religiose, non si limita però a enunciare un principio astratto, ma ha come scopo di mettere a nudo la malafede o cattiva coscienza della suora. Questo è uno dei momenti cardinali della educazione spirituale di Port-Royal. Dietro qualsiasi iniziativa, pur presa con le migliori intenzioni, sono in agguato o la concupiscenza o una fede incerta. L'argomentazione della Mère Agnès vale un trattato di analisi della coscienza: «Rimanere obbedendo [in questo caso: insieme alle altre] non significa esporsi alla tentazione, ma è piuttosto uscendone che si conferma come non ci si affidi alla grazia divina, che non abbandona le anime che ne hanno bisogno là dove le ha messe alla prova».

Negli *Écrits sur la grâce*, Pascal aveva insistito, era uno dei punti centrali della dottrina agostiniana e allontanava il sospetto di calvinismo,

sul fatto che Dio *non abbandona mai l'uomo per primo*. Ma, appunto, si trattava di verificare se l'uomo, anche quando vuole *chiedere* l'aiuto di Dio, lo chieda veramente e con tutto l'abbandono possibile, in altri termini, se ne sia capace. La suora che si esilia dal contatto con le altre per osservare la regola del silenzio lontana da ogni tentazione, prima di tutto non obbedisce, e l'obbedienza è la forma tangibile della rinuncia a se stessi, in secondo luogo, e proprio in forza dell'obbedienza mancata, non ha capito che il silenzio che le viene imposto non è quello, tanto più facile, della «statua», ma della religiosa. E se poi dovesse cedere, se dovesse venire meno alla regola, allora questo sarebbe per lei un segnale prezioso: Dio l'ha abbandonata *perché* non è stata degna della sua grazia, un «resserrement» del suo cuore. Non è sfuggendo al lavoro comune nella sacrestia che si fugge alla tentazione, ma sapendola affrontare, «cacciando con la carità il timore di nuocere alla vostra anima». Anzi, ogni più lieve indecisione nel comportamento dettato dall'obbedienza, con il nobile pretesto di *vaquer à son intérieur*, comporta quel «pensare da soli» che non è altro se non «sterile oziosità»: Dio non si trova dentro di sé ma fuori. Passo importante e decisivo. Ogni forma di interiorità fine a se stessa rivela la concupiscenza, la tentazione dell'uomo di ergersi a giudice, di sostituirsi a Dio in nome suo. Insegnamento durissimo e che riserverà alla pattuglia scelta delle suore di Port-Royal una prova altrettanto dura e non priva di conseguenze paradossali.

L'imperativo di Port-Royal è di non lasciare mai e a nessun costo l'uomo da solo, perché non esiste inferno meglio predisposto di quello in cui l'uomo rimane faccia a faccia con se stesso, o come dirà Pascal: «il motivo più grande per cui la condizione dei re è una condizione felice, sta nel fatto che si tenta incessantemente di divertirli e di procurare loro ogni tipo di piacere» (126). Ma non è la solitudine a costituire il tormento dell'uomo, è la consapevolezza che affiora nella solitudine di muoversi a caso, di brancolare in una nebbia fitta e impenetrabile, che è poi l'ossessione di tutta la modernità: «L'uomo d'oggi è impotente di fronte alla magia della propria invisibile psiche. Essa lo può condurre dove vuole. E dalle molteplici possibilità di eventi gli evoca dinanzi,

perversa, il miraggio di una realtà esterna diabolica, senza fornirgli alcun antidoto magico né alcuna vera comprensione dell'incantesimo che lo ha ingannato» (Heinrich Zimmer, *Il re e il cadavere*).

Mese ricco di testimonianze, questo gennaio dell'anno di grazia milleseicentosessantuno, sulla Mère Agnès ancora malata che da Parigi tiene i rapporti con Port-Royal des Champs e gli altri corrispondenti, tra cui l'assidua coadiutrice delle benedettine, la Mère de Foix, a cui, per la confidenza e la comune vita religiosa, parla come se parlasse a se stessa.

Ma è ancora nel vincolo di amicizia che lega la Mère Agnès al signore di Sévigné, che si ritrovano gli accenti più puri di una femminilità sempre occultata a Port-Royal e mai cancellata. La rottura di una lampada, il dono da parte di Sévigné di una nuova lampada «ancora più bella e durevole, e così luminosa che sarà per me un sole durante la notte», piccole attenzioni che però, come ben sa la Mère Agnès, comportano alcuni sacrifici, perché Sévigné ha donato la sua lampada e ne resterà privo fino all'arrivo di una nuova. Nella lettera c'è anche il prezioso riferimento a una consuetudine di Port-Royal, l'invio a coloro che sono vicini al convento di biglietti con versetti estratti a caso dai testi sacri e che, come in questo frangente, diventano segni della imperscrutabile volontà divina. Ma il testo della lettera è ancora più sottile: la provvidenza è la causa per cui Sévigné riferisce alla propria condizione il senso del biglietto ricevuto, non *a motivo* dell'averlo ricevuto.

Alla fine di gennaio risale una lettera alla consorella Rénée de Saint-Paul, che vive in un convento a Saumur, in cui traspaiono, sia pure attraverso gli innumerevoli filtri della devozione, le condizioni reali di vita delle due anziane religiose. La Mère Agnès è in via di guarigione, ma già troppe volte è ricaduta nel suo male proprio quando si sentiva meglio, da non poter confidare in questa guarigione, perciò l'unica cosa che conta è di «rimanere uniti a Dio che è immutabile». Quanto alla madre Rénée, il convento in cui vive soffre per il rincaro del grano, ma anche Port-Royal subisce la stessa penuria, e si affida alla bontà divina per non «soccombere alla grande spesa delle due case». La lettera

rivela un'altra caratteristica della vita conventuale: l'estrema ritrosia a mettere in contatto le suore tra di loro, per cui, alla richiesta della Mère Rénée di notizie da parte di suor Gabrielle, la Mère Agnès non esita a rispondere che «bisogna recidere tutto quanto è superfluo, come ogni testimonianza di affetto».

Anche la Mère Angélique scrive a Sévigné. Non è facile consolare il gentiluomo della mancanza dell'eucarestia, una delle rigide disposizioni di Singlin imposte al penitente, che deve accettare la prova come segno della grazia di Dio che gli ha concesso una privazione momentanea al posto di quella eterna. Al tono affettuoso e quasi complice della Mère Agnès, si sostituisce quello più duro della sorella, che non perde occasione per ricordargli le sue colpe e la sua indegnità ad accostare un sacramento «che avete tanto disprezzato». Schierata apertamente con Singlin, rimane inflessibile nell'approvare le disposizioni del direttore spirituale, le sue parole sono di consolazione solo nella misura in cui la privazione viene vista come preludio al banchetto divino. E soprattutto, ricorda all'illustre penitente la virtù dell'obbedienza: «so per esperienza che spesso, senza che ce ne accorgiamo, il nostro amor proprio persegue la sua volontà, almeno nelle piccole cose, se non osa farlo in quelle grandi». L'obbedienza è concepita dalla Mère Angélique come una specie di contrappasso: «voi avete sempre fatto la vostra volontà nelle cose illecite, e così per la vostra penitenza bisogna impedirvi di farla in quelle lecite, trattando come una schiava questa volontà libertina e insolente».

In un'altra lettera, di pochi giorni posteriore, la Mère Angélique accusa ricevuta di una lampada, dono di Sévigné, simile a quella ricevuta dalla sorella. Ma tra l'infantile gioia della Mère Agnès e il risentimento appena trattenuto della Mère Angélique, c'è un abisso, e forse anche un velato rimprovero per la sorella: «Ho ricevuto la lampada del mio fratello solo in deposito, per conservargliela... perché non si addice a una povera religiosa. Ne ho una da dieci soldi di cui mi servo da più di vent'anni... che funziona benissimo, come quelle delle altre sorelle che non sono diverse». Il dono è dunque respinto, gentilmente, ma respinto, e nel rifiuto c'è la spina del rimprovero: «Bisogna che sappiate, caro fratello,

che la povertà rende molto piacevole e utile la maggior parte delle cose che i ricchi trovano spiacevoli e non comode». La motivazione profonda, e inespressa, di questa lettera quasi sgarbata è che il povero Sévignè si comporta con la Mère Angélique secondo gli usi del mondo: «Vi supplico umilissimamente che la carità che avete nei miei confronti non vi distragga, e non vi faccia preoccupare per i miei fastidi temporali». Ciò di cui la Mère ha bisogno sono piuttosto le preghiere per le sue mancanze, che la sola vecchiaia non scusa affatto: «Parlo soprattutto delle mortificazioni dello spirito, che spesso si indebolisce con il corpo». E come in tutta la corrispondenza della Mère Angélique, torna la preoccupazione, che si farà angoscia nelle ore dell'agonia, per non essere pronta, il terrore di venire «sorpresa» dalle tenebre.

Leçon de ténèbres. Parola ricorrente nel vocabolario mistico ma anche in quello pascaliano, le *tenebre* sono forse, tra i termini con forte sapore metaforico, quello che più sembra riflettere la realtà che intende rappresentare, come se la racchiudesse in sé originariamente, realizzando con immediatezza la tensione tra lo spirito e la lettera, tra la carne e lo spirito: «La lampada del corpo è l'occhio; perciò, se il tuo occhio è semplice, tutto il tuo corpo sarà luminoso, ma se il tuo occhio è cattivo, tutto il tuo corpo sarà tenebroso» (Matteo, 6, 23). Le tenebre che avvolgono l'uomo come una cortina impenetrabile, quelle che ogni sera scendevano su Port-Royal facendo vacillare i pochi lumi dei suoi corridoi, delle sue celle, della sua cappella, immersi nel silenzio, le «tenebre che accecano» di cui parlano le *Pensées*, erano radicate in profondità in quelle anime inflessibili, così remote dal contrappunto elegante e solenne con cui François Couperin, di lì a poco, ne avrebbe fatto una *delizia* musicale.

Di tutt'altro tenore una lunga lettera della Mère Angélique alla badessa di Xaintes, in cui, oltre al sostegno per la sua consapevolezza di non essere all'altezza del compito, si esprime la preoccupazione per lo «spavento» che la badessa prova di fronte «a questa folla di giovani che si presentano». Il timore per l'eccesso di vocazioni permette di vedere, in trasparenza, i motivi di questa seduzione: «I vostri grandi monasteri,

così privilegiati, stimolano l'orgoglio, e promettono non so quale stupida grandezza a quelle che non ne avevano nel mondo». Dunque non sfugge alla vigile esperienza della Mère Angélique che in molti casi l'ingresso nei conventi equivale ad accedere a un diverso tipo di aristocrazia, di casta superiore, da cui è assente ogni motivo genuinamente religioso, rispetto alla miseria sperimentata da Cristo «noi siamo così miserabili da lasciarci ingannare dal demonio». Ma nella grande riformatrice è sempre presente la diffidenza, se non l'avversione, nei confronti dell'aristocrazia in quanto tale: «Vi assicuro che non amo affatto la pietà dei grandi che ha donato questa falsa grandezza ai monasteri, e oso dubitare che l'abbia ispirata Dio, dal momento che, contro il suo ordine, ha reso i poveri e i piccoli ricchi e grandi. Io credo che sia stata la *sventura* di tutte queste case di Dio, la maggior parte delle quali sono diventate *case del demonio*». Ai toni estremi di questa lettera, che rivela una non comune consapevolezza del degrado delle comunità ecclesiali, segue, forse non a caso, un accenno esplicito al «rinnovo della persecuzione» nei confronti di Port-Royal da parte dell'Assemblea del clero.

Di tutto Port-Royal, solo la Mère Angélique avverte fino in fondo il pericolo della rovina che incombe sulla comunità. Là dove gli altri, soprattutto i *solitaires*, si dispongono, con una certa baldanza, alla battaglia, nella vecchia suora è ben presente anche l'altro, e più temibile rischio, quando invita la consorella a pregare perché Dio ne ricavi gloria come gli parrà meglio «sia distruggendo i disegni dei persecutori, sia concedendo una vera e umile pazienza ai perseguitati».

In una lettera a Thaumas del 4 febbraio, Le Maistre de Sacy, dopo aver trattato del solito problema relativo ai due figli del signore di Bagnols, esprime tutta la sua preoccupazione, ma anche il suo, ingiustificato, ottimismo, riguardo all'evolversi della situazione di progressivo assedio attorno a Port-Royal: «*L'assemblea che si diceva* dovesse sicuramente sterminare ogni cosa, *fino ad adesso, non ha concluso niente di temibile*». Solo tre giorni prima l'Assemblea del clero ha concluso i suoi lavori ordinando la firma del Formulario a tutti gli ecclesiastici e i maestri di scuola, chi non sottoscriverà il testo verrà ritenuto eretico. Per divenire operativa,

l'ingiunzione ha ancora bisogno di un decreto reale, ma è evidente che il nodo scorsoio si sta stringendo e che i margini di manovra sono ormai ridotti, il cardinale di Retz è in esilio e i suoi vicari fanno quello che possono.

Diversamente, Hermant vedeva con grande chiarezza come la partita che stava arrivando al suo epilogo coinvolgeva sì i vescovi riuniti in assemblea, ma le sue fila erano saldamente tenute altrove: «Lo spettro del giansenismo non fu che il pretesto per raggiungere i loro scopi, e furono interessi del tutto umani i loro più solidi e più veri motivi». E forse mai come a causa di queste vicende, apparentemente legate a dispute ecclesiastiche, si stava facendo strada un nuovo metodo di lettura della storia e dei conflitti che questa comporta: i partiti religiosi, le sottigliezze dottrinali, le intemperanze dogmatiche, le impuntature ascetiche, tutto appariva alla luce di una verità molto più profana, che riguardava il cuore stesso del potere politico, nelle sue articolazioni interne come in quelle internazionali, costringendo gli attori, tutti indiscriminatamente, a recitare una parte in un copione il cui epilogo era già stato scritto.

Le cose erano di per sé talmente confuse nella percezione dei contemporanei, che perfino l'incendio di una galleria del Louvre, alle otto del mattino del 6 febbraio, poteva dar luogo a recriminazioni religiose. Questa volta il motivo del contendere, paragonando l'accaduto a un incidente simile occorso alla Sorbona anni prima, fu la volontà popolare innanzi tutto, e del re solo successivamente, di fermare le fiamme, oltre che con l'impiego dei soldati, con l'ostensione del santo Sacramento preso in tutta fretta dalla chiesa parrocchiale più vicina. Era giustificato l'uso del santo Sacramento come spegnitoio del fuoco? O per qualcuno era già un inutile retaggio di antiche credenze?

La Mère Agnès scrive in febbraio a Sévigné tre lettere che parlano tutte quante di quei «petits billets», tratti dai testi sacri o dai padri della Chiesa, da cui l'illustre penitente sembra trarre un istantaneo beneficio. Il tono delle lettere è sempre benevolo, fiducioso, e anche le raccomandazioni, come quella che dopo aver rinunciato alle cose illecite, deve

«privarsi anche di molte cose che pure gli sono permesse», sono sempre fatte con il sorriso sulle labbra. Nel mondo entusiasta della Mère Agnès, i biglietti sono come i grani di senape di cui si parla nel vangelo, destinati a dare grandi frutti. E a conferma di come le suore di Port-Royal avessero più fiducia in questi mezzi semplici e quasi superstiziosi, piuttosto che nelle grandi speculazioni, promette a Sévigné, quando si vedranno, delle «istruzioni utili e succinte», uguali a quelle «di opere di più grande estensione», perché, se è vero che presso i librai ci sono libri più lunghi, è anche vero «che non li potreste leggere in tutta la vostra vita, perché voi non vi proponete di divorare i libri, ma di digerirli, al fine di nutrirvene senza farvene schiacciare».

La concupiscenza non riguarda solo la carne, anche «divorare libri» e voler conoscere sono una sfida a Dio, un temibile peccato, e Pascal non lo dimentica quando, riassumendo Agostino, trascrive: «*Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*» (474). E non stupisce che proprio Agostino abbia accostato, riferendola a sé, la smania di sapere a quella del piacere sessuale: «Nam et a voluptatibus carnis et a curiositate supervacanea cognoscendi video quantum assecutus sim posse refrenare animum meum cum eis rebus careo vel voluntate vel cum absunt» (*Confessiones*).

Se la preoccupazione per la salute spirituale di Sévigné esclude dallo scambio epistolare con lui ogni riferimento alle vicende terrene del convento, ben altro è il tono, in quegli stessi giorni, di una lettera scritta per la Mère Françoise de Foix, da cui emerge con chiarezza lo stato di attesa e di angoscia per le decisioni prese o che stanno per essere prese: «Voi avete saputo cosa sta accadendo qui...». A differenza di Sacy, la Mère Agnès, che non ignora affatto cosa abbia deliberato l'Assemblea del clero, si decide a parlare («sono rimasta in silenzio per non procurarvi inquietudine nell'attesa che il nostro processo venisse giudicato») esponendo i termini di quel giudizio infausto: «non rimangono che le vie di fatto e di violenza per mandare a effetto le cose che si sono predisposte». La piccola comunità vive dunque nell'attesa di soluzioni dure, irrevocabili, anche se non tutto è stato ancora stabilito in via definitiva e dipende co-

munque dalla volontà di Dio. Quanto alla discussione giuridico-teologica sulla firma del Formulario, questo è il parere sconcertante della Mère Agnès: «è un tema che merita più di essere trattato ridendo, quando si tratta di giovani donne, che con serietà».

Neppure la Mère Angélique, scrivendo a Sévigné, rinuncia allo scambio prezioso, al *bon mot*, a un velo di civetteria, come quando, ai primi di febbraio, in risposta a una sua lettera di elogi, scrive: «Non mi usate certo la carità, che pure credo abbiate nei miei confronti, tendendo trappole alla mia vanità», e più avanti invoca, su questi argomenti «l'anatema dell'oblio». Sempre severa, la madre Angélique sa scherzare, ma non troppo, quando ammonisce il fervente neofita: «perché secondo le parole del figlio di Dio, tutte le parole inutili sono punite il giorno del giudizio, e a più forte ragione lo saranno le vostre, che erano piene di vane e false lodi».

Grande è la prudenza con cui la riformatrice del convento, in una lettera alla principessa di Marsillac, nipote del duca di Liancourt, protettore di Port-Royal, rincuora la giovane, che ha appena lasciato il convento in cui è stata educata. La giovane deve andare sposa a un nipote di Mazzarino, e se da una parte la Mère Angélique rispetta e fa rispettare alla giovane le necessità politiche del matrimonio («Vi supplico umilissimamente, cara ragazza, di non inquietarvi per il timore del pericolo in cui potreste incappare; la vostra vita è nelle mani di Dio... Dovete preoccuparvi solo di sottomettervi e di compiere con tutto il cuore ciò che vi ordina, e vedrete che tutto andrà bene»), dall'altra moltiplica le preghiere perché Dio «accresca le sue sante grazie, le sole che vi possono rendere felice, non i beni e le grandezze del mondo, che di solito non servono che a rendere infelici quelle che li possiedono, perché questa falsa felicità diventa il loro idolo ed esse le sue vere schiave». Il disprezzo per il «mondo» ricorre con insistenza ma, come sempre nella Mère Angélique, non si tratta di una generica presa di distanza da un modo di vita troppo lontano da quello religioso, quanto di una ferma ripulsa della ricchezza, dell'orgoglio nobiliare, della vanità di una società condannata in blocco, come solo la rivoluzione, poco più di un secolo dopo, saprà fare.

Attorno a Port-Royal, e grazie all'instancabile operosità della Mère Angélique, si svolge una fitta trama di aiuti e opere di bene, che a volte riguardano i poveri, altre volte i monasteri. In un biglietto di ringraziamento a Madame Boisguilbert, la Mère Angélique ringrazia la signora e il marito per l'aiuto economico dato alle orsoline di Rouen che, grazie una costruzione improvvida, si erano indebitate. Dal biglietto appare evidente l'opera di intercessione della vecchia suora, come pure la circospezione, da lei sempre messa in primo piano, affinché anche il più meritorio gesto di carità rispetti l'intimità del cuore e non sia dunque un moto esteriore, dettato dalla vanagloria che anche la munificenza può dare: «Perché è vero che non vale molto fare l'elemosina, se non la si fa con un cuore umile e caritatevole, e sentendosi sempre più obbligati a Dio per la grazia che ci ha fatto di poter offrirgli ciò che ci ha donato, di quanto il nostro prossimo non lo possa essere del soccorso che riceve da noi e che è solo temporale, là dove la nostra ricompensa sarà eterna, se agiremo con cuore retto».

È uno dei punti centrali della religiosità di Port-Royal: in nessun caso lo scambio è equo, o meglio, in nessun caso deve esserci scambio.

Mentre la società borghese e il rapido affermarsi del mercato come norma suprema presuppongono l'equivalenza e la reciprocità, nell'ambito spirituale l'unica realtà che conta è il dono di Dio, a cui il singolo può rispondere solo con le rette intenzioni, e senza mai dimenticare che anche ciò che a sua volta dona è un dono che ha ricevuto e di cui dunque non dispone. Ma questo non vale nell'ordine materiale. Un dono ulteriore e più prezioso consiste nell'occasione che Dio fornisce al credente di poter dimostrare il suo spirito caritatevole, rispetto al quale la materia della carità scompare del tutto, così che è il donatore colui che riceve comunque il dono più grande.

Il Seicento visse una sorta di proto romanticismo, nel quale i sogni dell'umanesimo si esasperarono a contatto con la rigida armatura di una teologia che assisteva incredula all'avvento di un mondo che l'avrebbe dissolta, e tutto risultò più difficile, in equilibrio e non di rado pronto a

mutarsi nel suo contrario: «L'asceta delirava come un amante, l'amante si mortificava come un asceta» (Octavio Paz, *Suor Juana o le insidie della fede*).

Sia pure parlando del quietismo di Fénelon, Mino Bergamo ha definito esaurientemente uno dei motivi dello scontro senza quartiere tra il potere politico e il misticismo, la vocazione di un'ascesi rigorosa di quanti, alla metà del Seicento, tentarono un'ultima e vana opposizione alla logica borghese, a partire da Port-Royal: «Ora, la vita religiosa, o più esattamente la vita mistica [...] era probabilmente alla fine del XVII secolo, l'ultima zona di resistenza all'espansione vittoriosa del modello etico-economico, l'unico territorio che la razionalità dell'utile, la logica del profitto e dello scambio, non era ancora pervenuta ad annettersi» (*La scienza dei santi*).

Perché la storia che si srotolava davanti agli occhi dei più avvertiti fu chiara fin dall'inizio e non avrebbe avuto bisogno di conferme: «É così che dapprima si giunge nella sfera della pura utilità, poi in quella della bestialità» (Ernst Jünger, *Trattato del ribelle*).

Stoicismi. Se lasciamo agli studiosi decidere quale sia la causa dell'ondeggiamento teoretico di un Descartes o di Pascal nei confronti della filosofia di Epitteto (chiarissimo nell'*Entretien avec Monsieur de Sacy sur Épictète et Montaigne* del gennaio 1655, dialogo riportato da Nicolas Fontane, dove Pascal, al suo ingresso ufficiale, potremmo dire, tra i *solitaires*, rivela di apprezzare il senso della grandezza umana presente nello stoicismo, salvo correggerne la superbia con lo scetticismo di Montaigne e viceversa), ciò che incuriosisce è la contiguità della morale stoica con la *vita* di Port-Royal. Pascal, radicalizzando il discorso, aveva affermato a proposito di Epitteto che: «dopo aver così ben compreso quello che si deve, egli si perde nella presunzione di ciò che si può». Era il suo modo, già vicino a molti pensieri che faticosamente avrebbero iniziato a edificare la sua apologia, di servirsi della tradizione pagana o laica per ribaltarla o correggerla duramente. Ma in profondità, nelle infinite lettere che pro-

vengono dal convento, nelle interminabili occasioni di dolori, tragedie, tormenti, ammonimenti che costituiscono la trama di questi epistolari, sembra che il carattere delle religiose sia formato quasi esclusivamente a una specie di *stoicismo cristiano*. Prima di tutto l'idea dell'annientamento dei desideri, come conseguenza della remissione totale della propria volontà alla volontà divina. Scrive Epitteto a proposito di Medea: «Non desiderare Giasone, e nessuna delle cose che vuoi mancherà di accadere. Non desiderare caparbiamente che egli viva con te, non desiderare di rimanere a Corinto e, insomma, non volere niente al di fuori di quello che Dio vuole. E chi mai ti impedirà, chi ti costringerà? Nessuno; non più di quanto si possa costringere Zeus» (*Diatribe*). La volontà di Dio non è altro che la necessità imposta a ogni cosa e fare la volontà di Dio significa rispettare questa necessità come la suprema libertà di Dio stesso, riconoscendone proprio per questo l'esistenza e la sovranità. Ciò comporta l'attenuazione dell'io («perché l'essere vivente è fatto così: fa ogni cosa per se stesso»), ridotto alla pura contemplazione della propria rinuncia, la cui unica volontà risiede appunto in questa rinuncia ad esercitare la volontà nella forma del desiderio. La serenità e l'imperturbabilità, massima aspirazione stoica, consistono nel comprendere, come poi sarà per Spinoza, la necessità della realtà: «l'imperturbabilità, l'assenza di paura e la libertà». Ma la realtà è razionale in quanto libera espressione di Dio, che è ragione. Dunque la ragione pura, disincarnata, modello dell'essere e del dover essere, la ragione che si nutre di sé, è l'orizzonte ultimo della filosofia di Epitteto: «Essa [la nostra natura] finisce nella contemplazione». Rispetto a questa solida costruzione filosofica, le religiose di Port-Royal si pongono in un'assonanza totale, come se, non avendo mai letto Epitteto, o forse proprio per questo, fossero in grado di adeguare pienamente la propria vita a quei principi.

Non solo le religiose, tutta la riflessione pascaliana riguardo all'io sembra desunta o simile a quella di Epitteto, la cui concezione della coscienza è non meno perentoria di quella di Pascal: «Dove, infatti, si trovano l'io e il mio, lì necessariamente piega l'essere vivente». Per Epitteto la rappresentazione della realtà vera, catalettica, comporta l'impassibilità, proprio perché la ragione si adegua a essa secondo giustizia:

si prende atto che la realtà è così. Il giudizio morale che noi aggiungiamo è relativo alla nostra scelta e la scelta è conforme quando accordiamo l'anima alla natura, accettandola nelle sue leggi ineluttabili perché divine: «fuori dalla scelta morale non c'è né bene né male e non bisogna dirigere gli eventi ma seguirli».

Il fondamento teologico di Epitteto è uguale a quello di Pascal, salvo la consapevolezza di quest'ultimo che senza l'aiuto della grazia questo programma titanico è irrealizzabile. L'io è una ribellione a Dio, la sua condizione naturale consiste nello scegliere di essere quello che Dio vuole, a differenza del resto della natura che *è* quello che Dio vuole. Simili affermazioni di Epitteto potrebbero trovarsi indifferentemente in una lettera di Singlin o Barcos, della Mère Angélique o della Mère Agnès, con minimi spostamenti lessicali: «Non devi cercare che gli avvenimenti vadano come vuoi, ma volere gli avvenimenti come avvengono: e vivrai sereno» (*Manuale*); «Ricorda che sei attore di un dramma, il cui carattere è determinato dall'autore… Perché, questo è il tuo compito, recitare nobilmente la parte che ti è stata assegnata; quanto alla scelta di essa, è compito di un altro».

Un fattore decisivo nel pensiero pascaliano è la concezione della realtà umana miserabile da una parte, e dall'altra di una nobiltà capace di essere cosciente di questa miseria negando, allo stesso tempo, ogni possibilità razionale di definire gli ambiti non solo conoscitivi ma anche morali del riscatto. Là dove in Descartes, affermato il primato della coscienza, è possibile recuperare l'intero sistema della conoscenza, per Pascal questo primato è solo un segno, e tutta l'opera pascaliana si configura come una inesausta ermeneutica del sacro, della grandezza umana, ma senza ricavarne alcun fondamento, e lo scetticismo non è solo un correttivo della presunzione umana, esso è realmente l'essenza della sua visione del mondo: «Ogni cosa quaggiù è in parte vera, in parte falsa. La verità autentica al contrario è tutta pura e tutta vera. Questa mescolanza la distrugge e l'annienta. Niente è puramente vero, ma così, dal punto di vista della pura verità, niente è vero. Si dirà che è pur vero che l'omicidio è male: sì, perché conosciamo bene il male e il falso. Ma cosa chiameremo

bene? La castità? Io dico di no, perché il mondo finirebbe. Il matrimonio? No, meglio la continenza. Non uccidere? No, perché ne deriverebbero disordini terribili, e i malvagi ucciderebbero tutti i buoni. Uccidere? No, perché questo distrugge la natura. Noi abbiamo il vero e il bene solo in parte, mescolati al male e alla falsità» (707).

Perché, fin dal resoconto del famoso colloquio con Sacy avvenuto nel 1655, Pascal usava lo scetticismo, per lui identificato in Montaigne, come strumento contro ogni forma di esaltazione dell'uomo e delle sue capacità, esemplata invece in Epitteto, a cui avrebbe pensato negli stessi termini Hegel: «Questa libertà dell'autocoscienza è emersa nella storia dello Spirito come fenomeno consapevole di sé, e, com'è noto, è stata chiamata *Stoicismo*. Il suo principio suona: la coscienza è essenza pensante, e per essa qualcosa è essenziale, cioè vero e buono, solo perché la coscienza stessa si comporta al riguardo come essenza pensante» (*Fenomenologia dello spirito*). In questo senso sia Descartes che Spinoza e Kant appartengono alla genealogia stoica, mentre Pascal da quello scetticismo, visto più come metodo che come scuola, non sarebbe mai uscito, perché il punto forte della sua apologetica, e della sua fede profonda, si basava sull'impossibilità di orientarsi nel mondo, perché la fede richiedeva quell'abbandono totale («Rinuncia totale e dolce») che qualsiasi prudenza, qualsiasi ragione, qualsiasi via di fuga puramente umana avrebbe reso superflua. Se Agostino aveva visto giusto nel cuore dello scetticismo dell'Accademia («Dove infatti gli accademici hanno stabilito la rocca se non nella definizione dell'errore?», *Contra Academicos*), ma, dopo averlo usato, se ne era liberato per approdare a una filosofia maestra di verità, Pascal non se ne sarebbe mai allontanato. La sua apologetica si fondava su una visione drammatica del mondo, che il suo realismo storico e la sua conoscenza scientifica corroboravano pienamente: non c'era scampo possibile nella natura umana, né nella ragione, e tanto meno, il tema che sarà poi caro a Leopardi, nel cosmo. In questo egli si accostava più al convento di Port-Royal che al forte argomentare di Arnauld, il quale aveva sì abbandonato la filosofia cartesiana, dopo aver ricevuto proprio da Descartes il massimo riconoscimento, ma trasportandone i metodi e la volontà di persuasione nel campo teologico. Pascal quei metodi, da

scienziato, li ricusava, e da credente li riteneva inutili, o come sostiene Šestov: «Le sue *Pensées* non sono altro che la descrizione dell'abisso».

Il 6 marzo, prima domenica di quaresima, la Mère Agnés scrive a Sévigné un biglietto in cui certamente si riferisce alla liturgia del giorno, ma che nel suo clangore guerriero non può non ricordare gli avvenimenti che si stanno preparando per Port-Royal: «Voi sapete che oggi è un giorno di battaglia, e che il nostro capitano è alla testa di tutti i suoi soldati e promette di renderli vittoriosi, purché si servano delle armi che ha dato loro e che diversifica a secondo del loro bisogno».

Il nove marzo a Vincennes muore il cardinale Mazzarino. Tutto un pezzo del vecchio mondo crolla improvvisamente e nessuno sa cosa potrà accadere. Si direbbe che Port-Royal trattenga il respiro. La madre Angélique vi accenna in poche righe a Madame Boisguilbert, e sono righe asciutte, severe, da cui traspare una lontananza irrimediabile dall'uomo che incarnava quel «mondo» tanto odiato da Port-Royal: «Vi compiango per quel gran fracasso di Parigi, nelle lungaggini dei vostri affari, che Dio vi faccia la grazia di liberarvene al più presto... Il Signore ha fatto vedere a tutta la terra che i beni immensi, gli onori e il potere non impediscono agli uomini di morire. Dio voglia almeno che qualcuno li disprezzi per cercare la vita eterna!».

Negli stessi giorni il re, che sta assumendo i pieni poteri, nomina una commissione, composta esclusivamente da nemici giurati di Port-Royal, il vescovo di Tolosa, Marca; il vescovo di Rodez, Péréfixe e il suo confessore, il gesuita padre Annat, oltre al vescovo di Rennes, La Mothe Houdancourt, per giudicare le misure da prendere contro i giansenisti. Un breve del papa si esprime contro la traduzione in francese del messale e si attendono le reazioni dei vescovi alla lettera dell'Assemblea del clero sulla firma del Formulario.

Tracce dell'apprensione di questi giorni a Port-Royal si trovano nella lettera che suor Angélique de Saint-Jean scrive alla Mère Angélique, e nella risposta di quest'ultima. L'*incipit* del messaggio di suor Angélique è teso come tutto il testo: «Non ho da comunicarvi, cara madre, nessuna

novità, ma solo le previsioni che da ogni parte ci avvertono che *ci attendono catene e persecuzioni*. Gli amici che vedono le cose da più vicino, ne parlano tutti allo stesso modo. Non abbiamo niente da rimpiangere più di quanto abbiamo da sperare qualcosa dal mondo. Si dice che siamo stati incriminati, come il cardinale di Retz. L'assemblea del clero non si scioglie e si dice che aspetterà la risposta dei vescovi alla lettera circolare che ha indirizzata loro riguardo alla firma del Formulario, e forse anche un breve di Roma al proposito, così come per la condanna del messale. Può darsi che venga nominato un vescovo nella diocesi di Parigi, in assenza del cardinale di Retz, per esigere la firma del Formulario. Ecco le previsioni, che sono tali perché niente è ancora deciso, se non che la situazione attuale conferma queste congetture. Per il resto, tutti dicono che si deve pregare più che mai Dio per il re, che dal modo in cui inizia imbocca la strada per diventare un grande principe. In effetti si dedica totalmente agli affari di Stato».

La lettera è un riassunto preciso dei timori che si nutrivano a Port-Royal, ma anche del punto a cui erano arrivate le cose. La risposta della Mère Angélique evita in ogni modo di riprendere le singole osservazioni di Angélique de Saint-Jean, osservando i fatti dall'alto, predicando l'abbandono totale a Dio. Vuoi perché la riformatrice deve rassicurare gli animi trepidanti, vuoi perché teme che lettere troppo compromettenti cadano in cattive mani, nella sua risposta non c'è traccia se non di un generico riconoscimento della gravità della situazione: «Esse [le previsioni] sono abbastanza considerevoli e vistose per essere temute». Ma se il volto ufficiale, per così dire, della Mère Angélique rimane imperturbabile, qualche cenno di angoscia trapela in una lettera di quegli stessi giorni alla sorella, la Mère Agnès.

Le due religiose sono vecchie, Angélique sente, oltre al rombo della persecuzione, avvicinarsi la morte, e in un estremo abbandono all'antica confidenza che la lega ad Agnès, sembra voler prendere le distanze da tutto e da tutti: «Credo che né voi né io avremo per il futuro più salute e cittadinanza in questo mondo, e che non dobbiamo più pensare alla vita che per offrirla incessantemente a Dio». Che in quei primi giorni di marzo la Mère Angélique sperimentasse il turbamento per la persecuzione del

suo Port-Royal, e al tempo stesso quella per la morte imminente, è abbastanza chiaro. Quello che è meno chiaro è cosa veramente la vecchia suora pensasse sull'atteggiamento da tenere riguardo alla firma del Formulario. Nella lettera c'è, quasi nascosto, un accenno alla «misericordia» che Dio fa di essere «nell'unione della Chiesa», come uno dei beni irrinunciabili. E c'è anche un'osservazione che la riguarda personalmente, e che sembra tradire lo smarrimento esistenziale non meno che il timore del credente: «Qualche volta mi trovo in un grande tremore, e cerco di rimanere in silenzio davanti a Dio. Spero che la misericordia ci sosterrà».

Che gli avvenimenti stessero per prendere una brutta piega e che tutti ne fossero al corrente, è testimoniato da una breve lettera di Jacqueline Pascal, che si trovava agli Champs, alla sorella Madame Périer. Nella lettera non ci sono accenni espliciti alle circostanze, ma si fa un riferimento alla volontà di Singlin che Jacqueline scriva a Gilberte Périer *nonostante* la quaresima; nella lettera ci si preoccupa per i tre figli di Gilberte, le due sorelle: Jacqueline e Marguerite, e Étienne. Le due sorelle si trovano a pensione a Port-Royal ma, evidentemente, la comunità si aspetta, come già in passato, che arrivi l'ordine di allontanare tutte le pensionate dal convento, motivo per il quale Jacqueline vuole sincerarsi che la madre accetti che esse vengano accolte in qualità di *novizie*, una scappatoia già sperimentata, non priva però di rischi, in quanto si trattava di decidere se una giovane fosse o meno adatta alla vita religiosa, oltre che a ricevere un'educazione religiosa. Oltretutto la più giovane delle sorelle, Marguerite, aveva solo 14 anni, motivo per cui la sua ammissione come novizia avrebbe richiesto una speciale dispensa, dal momento che l'età minima era di sedici anni.

Come in un formicaio minacciato, la comunità si agita, ciascuno cerca di immaginare la propria e l'altrui sorte e, pur nell'abbandono alla volontà di Dio, si preparano i rimedi, si muniscono gli spalti della fortezza con tutte le armi spirituali e materiali possibili.

Se il mese di marzo si conclude con la beatificazione a Roma di François de Sales e con il matrimonio del fratello del re, il duca di

Orléans, con Enrichetta d'Inghilterra (la cui morte prematura avrebbe strappato, solo dieci anni dopo nel rimbombo delle volute di Saint-Denis, lo straziato e solenne grido di Bossuet: «Madame muore, Madame è morta!»), quello di aprile inizia con l'esilio di Charles Maignart de Bernières, vicino al cardinale di Retz, e di Taigner, suo amico. Entrambi sono accusati di tenere rapporti con il governo inglese per sostenere la causa del cardinale di Retz, perché, nella strategia della corona, la causa di Retz e quella di Port-Royal sono inseparabili e la macchina repressiva si è messa in moto: il 13 aprile il Consiglio del re conferma per decreto, rendendola operativa, l'ingiunzione dell'Assemblea del clero sulla firma del Formulario; il 20 aprile il re in persona chiede ai grandi vicari di deporre i confessori e il direttore spirituale di Port-Royal; il 23 aprile il luogotenente civile Daubray e il procuratore del re si recano a Port-Royal di Parigi per ordinare l'espulsione delle pensionate, una ventina, e verificare che non ne vengano prese altre; il giorno dopo l'ordine viene notificato anche agli Champs. La risposta, prevista, del convento consiste nel tramutare alcune pensionate in novizie. La battaglia è iniziata.

Ingiunzioni, perquisizioni, interrogatori, niente fa mai venir meno le buone maniere: «Il signor luogotenente civile, volendo uscire dal parlatorio, pregò la nostra badessa che venissero dati loro il pane del convento e uova fresche da mangiare prima di andarsene. Poiché era quasi ora di pranzo, venne loro servito il cibo, che andarono a mangiare nella stanza del portierato» (*Histoire des persecutions des religieuses de Port-Royal*).

Una battaglia in cui la determinazione del potere politico di costringere alla resa un piccolo convento, non attenua però affetti e senso dell'onore in chi viene incaricato di mettere in atto gli ordini ricevuti. La barbarie di Stato sarà privilegio della rivoluzione nel secolo successivo. Ne rende testimonianza questo sorprendente biglietto, scritto ancora una volta dal luogotenente civile D'Aubray a D'Andilly nel giorno stesso in cui ha provveduto allo sgombero delle pensionate da Port-Royal, in cui la disciplina militare, le convinzioni personali e il rispetto, vengono dosate secondo un codice aristocratico di estrema sensibilità: «Signore,

ho ricevuto ordine di farvi visita a Port-Royal; ma tutte le mie incombenze sono state così sventurate che ho ritenuto di dovervi risparmiare almeno questa. Mi è mancato il coraggio di venire ad abbracciarvi e portarvi al tempo stesso cattive notizie. La badessa di Port-Royal di Parigi mi ha dato l'occasione di liberarmi di una parte della mia missione, e inoltre, anche se è solo una formalità, di scaricare l'incombenza sul commissario Picart, che con il vostro permesso notificherà alla madre priora e alle responsabili del convento la mia ordinanza, scritta su ordine del re. Lo farà con tutto il rispetto che è dovuto a una comunità così santa, e chiedendo il vostro perdono per la necessità in cui mi trovo di obbedire».

La cronaca di questi giorni febbrili è tutta nelle lettere delle religiose, dove viene trascritta con la consueta, e apparente, rassegnazione, come se le cose che accadono riguardassero altri e fossero solo materia di una riflessione lontana e depurata sull'eterno e immutabile teatro della provvidenza divina e della miseria del mondo.

C'è qualcosa di cupo, di perennemente chiuso e prossimo al soffocamento nel mondo di Port-Royal, e in Pascal, più che negli altri *solitaires*, spesso sono presenti metafore sanguinarie, che ricordano l'allucinata visionarietà di Hieronymus Bosch, il suo dissacrante spirito apocalittico, certo influenzato dall'immaginario penitenziale post tridentino, ma che ha anche molto a che fare con l'esperienza tragica del tempo e che invano si troverebbe nella rappresentazione della Chiesa trionfante o della Corte: «Ci si immagini una gran quantità di uomini in catene, tutti condannati a morte, alcuni dei quali vengono sgozzati ogni giorno davanti agli altri, e quelli che sopravvivono vedono la propria condizione in quella dei loro simili, e, guardandosi l'un l'altro dolorosamente e senza speranza attendono il loro turno» (405). *Ci si immagini*.... la meditazione sulla morte, da sempre punto fermo della formazione religiosa, sembra caricarsi di colori intensi, quasi compiaciuti, e da stilema omiletico farsi vivido quadro di una realtà orribilmente comune.

C'è contraddizione tra le numerose pagine sull'immaginazione («maestra di errori e di falsità») e questa in cui l'immaginazione viene evocata

come strumento apologetico? No. Come non c'era contraddizione nel suo uso da parte dei medici, dei potenti, degli oratori ecc., essa condiziona l'uomo («Ridicola ragione che il vento piega in tutte le direzioni. Potrei fare l'elenco delle azioni umane scosse quasi solo dall'immaginazione. Perché la ragione è costretta a cedere, e anche la più prudente assume come princìpi quelli che l'immaginazione umana ha dovunque introdotto temerariamente» 31), e dunque è giusto impiegarla, come lo scetticismo radicale, come il gioco d'azzardo ecc., per ricordargli il suo stato di miseria, di esistenza precaria, di totale insignificanza nell'universo, dal momento che egli volta la testa da un'altra parte. Pascal adotta una logica di guerra, dove tutto è lecito pur di avere ragione del nemico, e il nemico è l'indifferenza, l'esclusione della meditazione religiosa dalla vita, l'illusione che la vita possa essere sufficiente a se stessa, perché di nuovo la modernità si costituisce secondo il modello umanistico dell'autonomia dell'uomo, e a Pascal poco importa che si tratti di un umanesimo cristiano, dei gesuiti, o dei libertini, egli dal cuore della specola scientifica moderna rifiuta in modo radicale l'umanesimo, sfruttando perfino una delle sue fonti più sicure, Montaigne, per quanto di scettico e pessimista contiene, in funzione antiumanistica.

D'altra parte lo scontro tra le due visioni della realtà era in atto già molto prima di quello tra giansenisti e Compagnia di Gesù, e uno dei grandi interpreti di Jansénius, Saint-Cyran, difendeva l'antiumanesimo di Pierre Charron dall'attacco dei gesuiti prima dell'influenza di Port-Royal. L'essenza del pensiero di Pascal, come ha scritto Henry Gouhier, uno dei suoi maggiori studiosi, consiste nell'aver condotto una guerra senza quartiere alla modernità con mezzi moderni. Antiumanesimo e anticlassicismo si univano in Pascal sia per la sua cultura scientifica che per la sua fede, e una alimentava l'altra nell'avversione verso ciò che riteneva una presunzione infondata: riconoscere all'uomo la capacità di dare senso alla propria vita su base naturale e di arrivare a Dio per via razionale. I segni che Dio lasciava senza mai rivelarsi del tutto o nascondersi del tutto gli sembravano la prova dell'unico atteggiamento possibile: cercarlo e sperare nella sua grazia. Nessuna certezza cartesiana, e nessun conforto da una conoscenza puramente intellettuale: «Il Dio dei

cristiani non consiste in un Dio semplice autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi» (419).

Poteva davvero Pascal condividere con i filosofi e i teologi del suo tempo il suo radicale scetticismo? Potevano comprendere, gli uni e gli altri, le ragioni di un allontanamento sia dalle scienze, il cui rifiuto concerneva in realtà il loro valore non le scienze stesse (e con questo si sana la contraddizione tra le ripetute affermazioni di Gilberte che il fratello aveva rinunciato ai suoi studi scientifici, e le numerose prove che vi si dedicò quasi sino alla fine), che dalla filosofia? Sarebbe stato drastico e sincero, almeno con se stesso: «Avevo trascorso molto tempo nello studio delle scienze astratte e quel po' di esperienza che se ne può avere me ne aveva disgustato. Quando ho iniziato a studiare l'uomo, ho visto che le scienze astratte non si confanno all'uomo, e che sbagliavo più io ad approfondirle che gli altri ignorandole. Ho scusato gli altri di saperne poco. Ma ho creduto di trovare molti compagni nello studio dell'uomo, e che questo fosse il vero studio adatto a lui. Mi sono ingannato: sono ancora meno di quelli che studiano la geometria. È solo per non saper studiare l'uomo che si studia il resto. O forse non è questa la scienza che l'uomo deve possedere, ma è meglio per lui ignorarsi, se vuole essere felice?» (581). Non era in fondo lo stesso cammino intrapreso da Descartes: «presi un giorno la risoluzione di studiare anche in me stesso...»? Con la differenza che lo studio dell'uomo per lui non valeva niente al cospetto della felicità vera, e che l'unica scelta da fare era di abbandonare una volta per tutte l'illusione che in qualche modo, in qualsiasi modo, si potesse conseguire un risultato. La prassi mistica dell'abbandono a Dio, che in lui diventava laico distacco, non derivava da un'esperienza illuminata, nonostante la notte del memoriale, ma dall'amara e provata consapevolezza della sconfitta della ragione.

Suor Angélique de Saint-Jean, scrivendo alla Mère Angélique sulle *lettres de cachet* che hanno colpito i due ecclesiastici, Bernières e Taigner, ne loda l'umiltà nell'obbedienza, ma non si trattiene dal notare che «questa faccenda ha toccato molte persone, per non dire altro. Fu una

cosa straordinaria la quantità di gente che si recò a vedere Monsieur de Bernières: si dice che ci fossero quattrocento carrozze». La scarna risposta della Mère Angélique si limita a invocare Dio e a benedire l'esempio di compostezza dato dai due religiosi per un «così santo uso della persecuzione». Pochi giorni dopo, suor Angélique de Saint-Jean scrive nuovamente alla Mère Angélique. Il tono è angosciato, è il 13 aprile, mercoledì di Pasqua, tutti sono in attesa delle decisioni del Consiglio del re e la suora sa che il verdetto finale non sarà favorevole, ma a lei non sfugge che nel calendario liturgico: «oggi avviene il tradimento di Cristo». Questa estrema identificazione della propria vicenda con quella del Salvatore risponde a un bisogno umano di speranza e riscatto nel momento della prova, ma rivela anche in molte religiose e *solitaires* una consapevolezza intransigente della assoluta bontà delle proprie scelte.

In una lettera alla sorella Agnès, più intima e fidente, la ritrosia nel commentare i gravi fatti, questa specie di pudore per ogni commistione di sacro e profano, lascia sfogo pieno alle sue ragioni. La lettera è scritta agli Champs, e precede di un giorno l'ordine già eseguito a Parigi di espellere le pensionate, la Mère Angélique non sembra avere dubbi sul comportamento da tenere, e la giustificazione è sempre la stessa e squisitamente teologica, tutto quello che arriva è opera della volontà di Dio: «La sua decisione non ci deve forzare come quella dei sovrani terreni, ma deve piegare le nostre volontà con lo stesso piacere che gli fa disporre tutto quello che ci capita». L'obbedienza (per lei, l'antica ribelle!) non è solo il cardine della sua visione della vita religiosa, secondo cui nell'obbedienza si realizza quel disprezzo dell'io che costituisce il fondamento di ogni possibile grazia, ma anche il perno della vita sociale, secondo la più antica formula di *a deo potestas*. Anche qui sembra di sentir risuonare le parole di Pascal: nell'ordine del potere si deve obbedienza, in quello dello spirito stima e considerazione. Si ubbidisce a Dio con piacere, al sovrano per forza. Se una forma di obbedienza rende possibile l'altra, questo però non significa che l'accettazione sia identica, nella lettera si adombra anche il possibile, in realtà già deciso proprio quel giorno, allontanamento di Singlin. E qui troviamo l'unica esitazione della Mère

Angélique. Qual è il suo posto? Agli Champs per confortare e consigliare le priore, o a Parigi per seguire da vicino le vicende che riguardano il direttore spirituale di Port-Royal, che forse, la vecchia suora è già molto malata, non vedrà più? La lettera non scioglie il dubbio, anche se le priore, comprendendo l'angosciata sollecitudine della Mère Angélique, la spingono a partire.

Il 24 aprile, da Parigi, dove alla fine si è recata il giorno prima, la Mère Angélique scrive a Marie de Sainte-Madaleine du Fargis, una delle due priore. Le religiose sono in lacrime per la partenza forzata delle pensionate, ma «È Dio che lo vuole: dobbiamo adorare la sua santa volontà». Anche se una punta, solo una punta di rabbia sembra insinuarsi nei solidi propositi della madre (la parola d'ordine è e rimane *soumission*), quando osserva: «Compiango più quelli di cui egli [Dio] si serve, per la rigorosa giustizia che pende su di loro, che noi, a cui spero guarderà con favore quando ci punirà». E mai il termine «compiangere» fu usato in modo più appropriato, dal momento che, come riferisce Hermant, il commissario Picart, incaricato di trasmettere gli ordini agli Champs, alla vista del dolore delle religiose «fu costretto a uscire dal parlatorio, non potendo trattenere le lacrime».

Anche nelle altre missive di aprile alla priora, la Mère Angélique non modifica il criterio della sua azione spirituale. L'accettazione naturalmente non significa negazione del male subito («S'inventano ogni tipo di mezzi per farci del male, e per trovare dei sotterfugi giuridici con cui farci ingiustizia»), né la consapevolezza che attorno a Port-Royal si sta facendo il vuoto, anche là dove ci si poteva aspettare qualche testimonianza più ferma: «Tutti i nostri amici ci compiangono molto, ma non uno solo oserebbe dire una parola in nostro favore». Con un gusto quasi pascaliano per il paradosso e per la forza dell'esame interiore, la Mère Angélique giudica le persecuzioni meritate, in un certo senso, per i peccati e le manchevolezze di cui le suore sono colpevoli, ma anche immeritate «perché questo per noi è un onore, un grandissimo onore quello di soffrire per la verità». Nell'incoraggiamento che la vecchia badessa rivolge

alle consorelle per tutte quelle «petites angoisses» che devono subire, c'è la certezza che si tratta di un'occasione unica, una specie di martirio al cui fuoco si deve guardare con animo grato.

Nelle due lettere della fine di aprile, anche la Mère Agnès, stende la sua personale cronaca degli avvenimenti. Come sempre, il tono è più accorato quando si rivolge alla Mère Françoise de Foix, più consolatorio quando scrive alla priora degli Champs. Nella prima lettera registra con amarezza «siamo saliti di un gradino nella condizione di persone sospette e calunniate». Riferisce che il re ha ordinato l'allontanamento dei superiori e dei confessori, che i grandi vicari resistono, appellandosi al codice canonico, ma che ciò «porterà solo alla violenza per esiliare coloro che non si potranno togliere». La cronaca della Mère Agnès è dettagliata e descrive bene quello che è successo: l'irruzione della polizia, la sfilata delle suore, la registrazione dei nomi, non solo delle pensionate ma anche delle novizie e delle postulanti, nella prospettiva di allontanare quanto prima anche loro, i pianti al momento dell'addio delle fanciulle al convento, la paura delle altre che temono di seguirne la sorte. Nella lettera indirizzata a Madeleine du Fargis prevale, come ovvio, l'invito a sopportare e il richiamo alle virtù cristiane, all'osservanza dei doveri e, in particolare, la circostanza è importante nel delineare anche in seguito l'atteggiamento delle suore rispetto a quello dei *solitaires*, alla indifferenza e quasi all'inerzia rispetto ai fatti: «Saluto umilissimamente le carissime sorelle, che credo si trovino, come quelle di qui, in un dolore sereno, senza discussioni sui rimedi che si potrebbero portare ai mali presenti, e senza curiosità di sapere cosa sta accadendo, se non per quello che si può dir loro, cioè che è necessario sapere».

Perché è evidente che la condizione monacale come viene interpretata a Port-Royal esclude non solo qualsiasi forma di ribellione, ma anche un coinvolgimento emotivo e intellettuale. La difesa delle loro ragioni è tutta affidata a Dio, certo, ma anche ai *solitaires*, o a quelli tra loro che possono far sentire la loro voce, lottare e apprestare le contromisure, e questo rimane un nodo irrisolto in Port-Royal, il fatto di essere diventato un centro d'irradiazione che raggiungeva e penetrava fin nel cuore della

società, ritraendosi però davanti all'evidenza che il suo *coté* secolare suscitava reazioni e che i contraccolpi sarebbero ricaduti fatalmente su di esso.

Mentre Port-Royal risuonava di pianti e preghiere (Arnauld: «Bisognerebbe avere un cuore di tigre per non essere toccati dalle lacrime di tante povere fanciulle»), una nuova polemica, non poco sconcertante, tornava a dividere i suoi massimi rappresentanti. O forse non era una nuova polemica, ma la vecchia tensione che riemergeva nella burrascosa atmosfera del presente, non senza venature meschine.

Pascal non rifiutò mai la sfida, ma neppure dimenticò l'assurdità di averla accettata, la vanità di ogni andare e venire, la vanità di credere di essere qualcosa. Chissà se proprio in quelle giornate d'incertezza aveva annotato: «Il potere delle mosche, che vincono battaglie, impediscono alla nostra anima di agire, mangiano il nostro corpo» (20).

Antoine Arnauld, come sempre nascosto, anche se non lontano da Port-Royal des Champs, scrive due lettere il 15 aprile, una, probabilmente indirizzata a D'Andilly, l'altra a Singlin. Sono documenti preziosi per ricostruire il clima di quei giorni, i sospetti, le amarezze, le ripicche. Che tra Singlin e Arnauld ci fosse della ruggine per via della disputa sugli scritti di Barcos, e Singlin aveva finito per schierarsi con lui, è comprensibile, ma il motivo del nuovo attrito avviene su un terreno scabroso, quello del denaro, e coinvolge anche, o soprattutto, Pascal.

Nella prima delle due lettere, Arnauld inizia dicendo di aver attenuato certe espressioni di un suo scritto che riguardava i lavori dell'Assemblea del clero (*Difficultés proposées à l'Assemblée Générale du Clergé de France*, pubblicato in una prima versione il 20 febbraio e, in seguito ai rimaneggiamenti a cui qui si fa cenno, ripubblicato in una nuova versione il 6 maggio) che non erano risultate gradite a qualcuno di Port-Royal. L'*incipit* della lettera, il cui vero scopo è un altro, tende con ogni evidenza a dimostrare quanto egli metta sopra ogni cosa il legame che lo unisce alla comunità: «Meglio peccare su quel lato [attenuando appunto le espressioni contestate] pur di accontentare gli amici». Per il fiero

combattente, che al tempo delle *Provinciales* aveva trovato in Pascal un degno e più talentuoso compagno di lotta, ogni speranza in una possibile remissione dell'attacco a Port-Royal da parte dei suoi nemici, è pura illusione: «è evidente che sono determinati a farci tutto il male possibile, e che il nostro silenzio li renderà solo più temerari». Chiuso il capitolo sulla strategia da seguire, che tra non molto provocherà però altre e più dolorose lacerazioni, Arnauld ringrazia il destinatario della lettera (D'Andilly?) per aver tentato di attenuare i dissapori che riguardavano il suo scritto. Fin qui, il tono è garbato, la volontà di venire a compromessi è riaffermata, e tutto sembra rientrare in una normale discussione con normali divergenze di vedute («les petits sujets de mécontentement»). Ma questo inizio accomodante è solo la premessa per introdurre il vero contenzioso che coinvolge Singlin direttamente: «je suis fort blessé d'un nouveau sujet de plainte...». Cos'era successo?

Il 24 febbraio del 1643, quasi vent'anni prima, Arnauld aveva donato al convento di Port-Royal gran parte di quanto ereditato dalla famiglia, secondo una prassi comune. Anche i due fratelli Le Maistre e Pascal stesso avevano fatto delle donazioni, che prevedevano, come unica contropartita, la corresponsione da parte del convento di una rendita annua, che nel caso di Arnauld ammontava a 1350 lire tornesi, poco più della paga di un sottotenente dell'esercito. Ora, con le notizie sempre più allarmanti che arrivavano dalla Corte, tra cui quella che, non solo sarebbero stati sostituiti i confessori e il direttore spirituale del convento, ma anche la madre superiora, Arnauld, prudentemente e non senza ragione, rifletteva se non fosse il caso di mettere al sicuro il capitale, dal momento che non era affatto certo che in futuro la nuova direzione del convento avrebbe continuato a corrispondergli la rendita, sua unica fonte di sostentamento. Arnauld ne aveva parlato inizialmente con Nicole e poi con Pascal, che si trovava in una condizione simile, anche se non aveva impegnato tutto il capitale, pregandolo di accennarne a Singlin, il quale aveva risposto che non riteneva necessaria questa precauzione. Pascal, forse indiscretamente, ne aveva parlato anche ad Angélique de Saint-Jean, nipote di Arnauld, che aveva condiviso le loro preoccupazioni. A

quel punto, secondo la ricostruzione di Arnauld, Pascal aveva preferito consultare il notaio Gallois («poiché gli uomini d'affari sono più perspicaci in questo genere di cose»), pure strettamente legato a Port-Royal. Il notaio aveva risposto che, in effetti, sarebbe stato più accorto prevedere il peggio e mettere in salvo il capitale. La cosa, essendo giunta all'orecchio di Singlin, scatenò le sue rimostranze. Commenta così Arnauld: «Non ho capito e continuo a non capire perché avrei dovuto temere che un simile comportamento potesse ferire qualcuno».

Singlin, tramite Charles Wallon de Beaupuis, insegnante alle Petites Écoles, aveva fatto sapere ad Arnauld che si era indispettito («il avait trouvé mauvais») per il fatto che si era rivolto a Pascal piuttosto che a Siméon Akakia, l'uomo che a Port-Royal si occupava delle questioni finanziarie. Arnauld confessa: «sono orribilmente scioccato... per il trattamento riservato al signor Pascal, dopo tutte le prove di bontà che ha avuto e ancora ha per la comunità». Il motivo della reazione di Singlin risiede davvero nel fatto che Arnauld si sia confidato con Pascal piuttosto che con Akakia? Dalle parole di Arnauld si direbbe che neppure lui lo pensa, e lo sfogo, venato d'ira, conferma il sospetto che il filosofo e teologo sappia bene a quali altri motivi ricondurre l'offensivo comportamento dell'offeso Singlin: «Non capisco tutti questi misteri». Poi riferisce di aver scritto a Singlin «con tutta la dolcezza possibile», ma che ora vorrebbe sapere dal suo interlocutore se davvero «ho avuto torto ad aver parlato della faccenda con il signor Pascal».

A questo episodio, a cui non sono estranei pettegolezzi e risentimenti, sembra alludere un malinconico e disilluso pensiero di Pascal: «Sono sicuro che se tutti gli uomini sapessero ciò che dicono gli uni degli altri, non ci sarebbero quattro amici al mondo. La prova sono le liti causate da qualche parola riferita in modo indiscreto» (655). Ma forse anche questa riflessione, in cui non a caso si cita Singlin, va riferita al possibile succedersi di fraintendimenti e alla prudenza che dunque i rapporti umani impongono ai nostri gesti e alle nostre parole: «In ogni azione, oltre all'azione, bisogna guardare alla nostra condizione presente, passata, futura, e a quella degli altri a cui la nostra interessa. E osservare i legami di tutte queste cose, e inoltre si deve essere molto riservati» (722).

La seconda lettera, che poi è la prima, quella scritta direttamente a Singlin, inizia con un riferimento a scambi epistolari precedenti e a una mancata risposta, certamente in relazione al contenzioso con Singlin da parte dello stesso Arnauld e di Nicole, a causa del «turbamento» che le critiche di Singlin avevano causato e del fatto che: «non mi sentivo affatto disposto a riconoscere che avevamo torto, e temevo di dare il via a nuove giustificazioni, temendo anche che, essendo scambiate per contestazioni, servissero piuttosto a inasprire le cose che ad addolcirle». Inoltre, Arnauld confidava in una spiegazione a quattr'occhi con Singlin, da lui per altro promessa, per chiarire definitivamente «questo piccolo malinteso».

La premessa della lettera non è propriamente «dolce», come ha scritto a D'Andilly, fatta com'è di chiare recriminazioni e di rimproveri abbastanza palesi. Ma la parte più scottante inizia con il resoconto che Arnauld fa delle lamentele di Singlin, il giorno prima, tramite Beaupuis. Pur ripetendo sostanzialmente quanto scritto a D'Andilly, è possibile cogliere nelle parole di Arnauld una evidente esasperazione: «un nuovo lamento», «una nuova pena», «una continua preoccupazione». Ciò di cui si sfoga con il direttore spirituale e rettore uscente di Port-Royal, è l'impossibilità di vivere nel timore continuo «di ferire le persone che rispetto maggiormente con azioni così innocenti che non riuscirei mai a pensare che possano offendere qualcuno». Arnauld rimprovera a Singlin anche la difficoltà di poterlo vedere: «Bisogna affrontare delle vere battaglie per vedersi una volta ogni due mesi... ed è vero che mi dispiace chiedere ciò che vedo accordarmi con tanta fatica». Arnauld riferisce proprio a questa difficoltà di rapporti con Singlin la causa per cui si serve come intermediari delle persone che lo vanno a trovare, ma trattandosi sempre di persone che sono in grande confidenza con entrambi, non ha mai pensato di fare differenza tra loro: «Questo è il motivo per cui non so ancora spiegarmi come ci si possa sentire offesi per il fatto di aver parlato con Pascal piuttosto che con Akakia; e non vedo neanche che ci sia qualcosa da ridire sul modo in cui Pascal si è comportato in questa faccenda. È stato a parlarne a Port-Royal, come lo avevo pregato. Non avendovi trovato per primo, ne ha parlato a mia nipote, che era del tutto

della nostra opinione». Segue il racconto del parere del notaio Gallois, anche lui d'accordo con le loro preoccupazioni, anzi stupito che nessuno ci avesse pensato prima. A questo punto Arnauld torna sul tema dell'incertezza in cui Singlin lo mette col suo comportamento: «Se quello che ho fatto è un motivo per offendersi, devo stare in un'inquietudine continua e nel continuo timore che si rimanga feriti dalla più innocente delle mie azioni». Arnauld, che difendendosi non rinuncia ad attaccare, chiede a Singlin come sia possibile evitare di essere accusati d'indifferenza, se non si dà ascolto ai timori altrui per l'incombente persecuzione, o viceversa di eccessiva ansia se si confessano quegli stessi timori.

Ma il punto dolente della lettera, nelle ultime righe, tocca un tema delicato, dove Arnauld dimostra di avere capito il reale motivo dell'irritazione di Singlin, al di là delle tensioni accumulate negli ultimi mesi: «Non ho alcun attaccamento alla precauzione che è stata proposta [mettere in salvo il capitale affidato a Port-Royal], anche se è un po' duro diventare soggetti alla carità altrui, qualora non si sia provveduto a conservare ciò che ci appartiene». La parola fino a quel momento trattenuta e che doveva essere detta viene alla fine pronunciata: Singlin ha giudicato la richiesta di Arnauld una specie di fuga, una defezione dettata dall'interesse personale. A questa accusa Arnauld risponde con l'obbedienza: «mi è sufficiente che non approviate questa precauzione per non occuparmene più», ma al tempo stesso rigetta su Singlin l'offesa fatta a Pascal: «Quello che mi ferisce è che si sia rimasti urtati dal fatto che ho mandato a dire certe cose da una persona che non merita, mi sembra, di essere annoverata tra quelli a cui non sarebbe bene confidare questo tipo di affari». In altre parole: all'accusa d'indelicatezza sul tema del denaro, Arnauld risponde con il rimprovero di scarsa considerazione per Pascal.

A nessuno dei protagonisti di quella eccezionale avventura che fu Port-Royal, il cui carattere più sicuro non consiste nelle ascendenze telogiche, nelle dispute e nel rilievo morale o politico che assumerà nel suo tempo, ma nel fatto di avere costituito un'autentica *comunità*, con tutti i rischi e gli entusiasmi che questo comportava e comporta, a nessuno sfuggiva la difficoltà di preservare il fondamento religioso di quel loro

ritrovarsi dagli umani contrasti di carattere, dalla troppo umana insidia delle gelosie e delle suscettibilità. Ma forse solo Pascal, e proprio nel suo tenersi appartato, pur condividendo le idee della comunità, poteva avere il coraggio intellettuale di ammettere che: «Per natura tutti gli uomini si odiano reciprocamente. Ci si è serviti fin dove si è potuto della concupiscenza per asservirla al bene comune. Ma si tratta pur sempre di una menzogna e di una falsa immagine della carità, perché al fondo non c'è che l'odio» (196). E per quanto cercassero di dare ragioni ai loro contrasti e di non mancare di carità, per quanto si sforzassero di essere lucidi, non vedevano o avevano paura di vedere che non sarebbero sfuggiti al comune destino: *Per natura tutti gli uomini si odiano reciprocamente...*

La disputa finisce qui, per il momento. Ma in essa è possibile leggere molte tensioni e molti nodi irrisolti all'interno di Port-Royal. Quale che fosse il motivo dominante dell'irritazione di Singlin, l'indocilità di Arnauld e Nicole nella discussione con Barcos; l'avere informato la priora di Port-Royal prima del suo direttore, esponendolo oltretutto a essere contraddetto da lei; l'aver dato un segno di apprensione per il denaro proprio quando il convento era minacciato nella sua stessa esistenza, rimane il fatto che attorno alla figura di Pascal c'è tensione. Non sono passati troppi mesi da quando ha scatenato l'offensiva che ora minaccia di travolgere il convento, diventando il campione della causa, l'uomo che ha accentrato con i suoi scritti l'attenzione universale su uno tra gli infiniti conventi di Francia. Paure, gelosie? Incertezze? Non sappiamo se e come Pascal abbia reagito in questa circostanza, ma di lì a poco, i precari equilibri su cui si reggeva la comunità, sarebbero saltati, e non solo sotto la pressione degli avvenimenti esterni.

Il carattere e la particolare concezione della comunità da parte di Barcos emergono in modo esemplare nella lettera, della seconda metà di aprile, a una religiosa in attesa dei voti. Sia Barcos che Singlin, citato nella lettera, fanno della direzione spirituale un rapporto esclusivo, all'interno del quale l'obbedienza non mira solo a piegare le resistenze della persona, ma soprattutto a isolarla da ogni altra influenza. Sotto

questo punto di vista, Port-Royal fu uno straordinario laboratorio, dove i legami personali e la struttura della comunità non sopportavano la minima ingerenza e davano luogo a un sistema chiuso, regolato in ogni suo momento, fondato primariamente sulla fedeltà assoluta che le persone si dovevano reciprocamente. La volontà, più volte espressa dalla storiografia, di andare alla ricerca di elementi dottrinali in base ai quali interpretare questa singolare esperienza religiosa, scagionandola di volta in volta dalle accuse di eterodossia, ma, proprio per questo, precludendosi la comprensione del favore di cui godette e dell'ostilità che si procurò, andrebbe corretta con l'osservazione minuta dei rapporti personali.

In questa lettera è evidente che l'asprezza del tono e il ripudio di ogni apporto esterno alla comunità, si fondano su una regola che ha nella diffidenza e nel sospetto le sue linee guida e il suo limite. Barcos, rispondendo evidentemente alla religiosa che citava persone a lei vicine, che le portavano notizie di lui, commenta: «Ritengo ora di essere in dovere di pregarvi di non credere facilmente a coloro che si intromettono, riportandovi notizie su di me, perché con questo testimoniano di non amare molto me e neppure voi, e di preferire il vostro intrattenimento (*divertissement*) piuttosto che la vostra salvezza». Il tema pascaliano del *divertissiment*, appare qui nel suo aspetto più crudo, ridotto a una visione angusta della vita, in cui tutto ciò che non è penitenza e chiusura al mondo è peccato e mistificazione, e soprattutto dove ogni presenza esterna viene considerata una pericolosa ingerenza. E non si tratta solo di evitare gli *entretiens inutiles*, ma di fuggire da ogni forma di individualità: «i vostri pensieri sono più pericolosi di ogni altra cosa. Perché vi sottraggono alla sottomissione, che è il vostro unico rimedio, per consegnarvi alla vostra personale condotta, che è la fonte di ogni male e che dovete necessariamente distruggere se volete guarire e camminare lungo la via del cielo».

Si direbbe che per i direttori spirituali di Port-Royal la vita stessa sia una malattia, da cui appunto si deve *guarire* (non siamo lontani dalle ultime parole di Socrate). Qui non vengono chiamati in causa solo un certo tipo di pensiero, i suoi contenuti inappropriati, le piccole o grandi astuzie dell'io per affermare se stesso. Il male è l'individualità in quanto

tale. Alle rimostranze della religiosa (quante volte ricorre questo motivo in Port-Royal: a chi chiede di divenire monaca, viene procrastinato, negato questo desiderio, l'estremo desiderio da *non soddisfare*), a cui Singlin prima ha detto che la condizione religiosa è necessaria e poi fa di tutto per non favorirla, Barcos replica duramente, ricordandole: «la sottomissione e l'obbedienza, che è propriamente l'anima della condizione religiosa, senza la quale non c'è che una condizione di morte e un principio di miseria eterna». Al di là del desiderio di Dio, Barcos non riconosce niente, neppure il desiderio di servirlo in un certo modo, cioè in modo religioso: «Non dovete essere come i bambini che si lamentano quando non si vuole dare loro ciò che desiderano senza considerare se sia un bene per loro, né come i malati che vogliono che il medico li tratti secondo il loro gusto e secondo quello che credono. Non ci sono persone più miserabili di quelle che vogliono che si preferisca accontentarle piuttosto che pensare alla loro salvezza, mentre sono fortunate, nella loro miseria, quando incontrano persone abbastanza forti e disinteressate per rifiutare loro quanto desiderano ciecamente».

Questo è lo spirito di Port-Royal, il suo assolutismo, il radicalismo che lo rendeva tanto pericoloso, e proprio su questo terreno si sarebbe verificata una scissione dolorosa, che la sua stessa intransigenza avrebbe reso irrimediabile, favorendone il tramonto.

Per quanto sembri inusuale, in un secolo in cui si sciupavano gli inviti alla umiliazione di sé, la preoccupazione maggiore di Pascal non era la contrizione dell'io, che comunque riaffiora sempre («La concupiscenza è diventata per noi un fatto naturale, una seconda natura», 523; «Niente assomiglia maggiormente alla carità della cupidigia, e niente è così contrario», 522), ma lo sconcerto per il fatto che l'uomo, così preso da sé, così attento alle minime cose che lo riguardano, non veda quelle più importanti, rendendosi così insensibile al suo interesse maggiore: «Ora, a che pensa il mondo? Mai a questo, ma a danzare, a suonare il liuto, a cantare, a fare versi, a infilare l'anello con la lancia, ecc., a battersi, a diventare re, senza pensare a cosa significa essere re

e essere uomo» (527). L'io, e la sua malattia mortale, l'amore di sé, gli apparivano una necessità, un ostacolo invalicabile, il problema non era dunque quello di domare l'io, di annientarlo, ma di mostrargli il suo vero interesse, «l'istinto verso l'alto», di soddisfarlo fino in fondo, di portarlo alla pienezza a cui anelava, e se anelava alla pienezza era solo perché se n'era allontanato: «sollevati, uscendo da te stesso» (*Teologia tedesca*). La grande intuizione pascaliana era quella di indicare la via per soddisfare l'io, ben sapendo che lungo quella via l'io si sarebbe smarrito, ma questo smarrimento, come dirà in un frammento dei più toccanti, lo porterà a perdersi e dunque ad abbandonarsi totalmente: «È giusto provare la fatica e la stanchezza dovute alla ricerca inutile del vero bene, così da tendere le braccia al liberatore» (538). La grazia divina non era da concepire come una dolcezza, ma come una lotta. Non a caso sia nel pensiero 514 che in una lettera a Mademoiselle de Roannez, e negli *Scritti sulla grazia*, torna la figura di chi viene strappato dall'amore legittimo al suo rapitore, «il nostro cuore si sente lacerare tra queste spinte contrarie», anche questa è violenza, anche questa fa soffrire, ma la sofferenza è il prezzo da pagare per la libertà. Una pace priva di tensioni, la visione di una vita non contesa, gli apparivano come segni funesti del disinteresse divino: «La guerra più crudele che Dio possa fare agli uomini in questa vita è di lasciarli senza questa guerra che egli è venuto a portare» (516).

In tutto questo, Port-Royal non rinuncia al segno esemplare e decisivo della volontà di Dio, e mercoledì 20 aprile, Mademoiselle de Monglas, tredici anni, malata da due di una grave malformazione all'anca, durante una novena a san Bernardo, si trova improvvisamente guarita. Arnauld vede nel miracolo l'espresso favore di Dio per la comunità, anche se si rammarica perché «non avendola visitata per il suo male alcun medico esterno, non è possibile far certificare il miracolo, che non per questo è meno grande».

Maggio inizia con l'approvazione da parte della Facoltà di teologia delle disposizione che riguarda la firma del Formulario e con una nuo-

va ispezione del luogotenente civile ai due conventi di Port-Royal per verificare l'espulsione di tutte le novizie e le postulanti.

Il 3 e il 4 maggio, la Mère Angélique, molto malata, indirizza due lettere a Marie de Sainte-Madeleine du Fargis, a sua volta malata, priora di Port-Royal des Champs. Le lettere sono implicitamente indirizzate anche alla sottopriora, Jacqueline Pascal, entrambe accennano ai fatti in corso di svolgimento. Nella prima il richiamo alla volontà di Dio e alla sottomissione sembra chiudere ogni altra prospettiva, e la preghiera finale è una esplicita ammissione di incertezza su qualsiasi tipo di comportamento da tenere: «prego Dio che ci faccia la grazia di trovare la maniera migliore per portare la nostra croce fino alla morte». Ma il giorno dopo la Mère Angélique sente il bisogno di tornare sull'argomento. È una lettera fondamentale per intendere la sua posizione, e forse è il suo testamento spirituale in relazione a quanto sta per abbattersi su Port-Royal.

La Mère Angélique cerca, disperatamente, se così si potesse dire, non dal suo punto di vista ma in relazione ai fatti, di mettere in relazione la «*tristesse naturelle*» e «*une si grande grâce de Dieu*». Nella logica di una teologia che rimette nelle mani di Dio ogni avvenimento, facendone la causa e l'arbitro supremo, la persecuzione è un bene. Non può essere che così. Anzi, la prova che si sta avvicinando, dovrebbe essere desiderata in quanto prova. Tutto il resto, comprese le mortificazioni, le preghiere, la vita monastica nel suo complesso, sarebbe vano se non subisse il vaglio della croce. Le parole della Mère Angélique, a un passo dalla morte, sono ferme e prive di ogni ambiguità: «Mi sembra, carissima sorella, che fino a questo momento non abbiamo fatto che giocare e divertirci nelle grazie che Dio ci ha fatto e godere di un falso riposo nell'abbondanza delle verità che servivano solo a soddisfare il nostro spirito, e che non ci sforzavamo a mortificare; e tuttavia è per questo che Dio ce le dava».

Sono parole, a modo loro, terribili, perché in esse la denuncia della vecchia riformatrice arriva a sconfessare, piuttosto evidentemente, tutto il lavorio teologico e polemico dei *solitaires*, ivi compreso Pascal, che a sua volta era però consapevole del rischio: «È una falsa pietà quella che conserva la pace a scapito della verità. Ma è anche un falso zelo

conservare la verità ferendo la carità» (736). Uno zelo che la Mère Angélique bolla come forma di superbia intellettuale: «Desideravamo sempre nuove conoscenze, e non pensavamo ad aumentare la carità e a diminuire la cupidigia... È da molto tempo che vedo con dolore come non fossimo attente né costanti nel respingere le cose inutili, le curiosità, la dilatazione dello spirito e tutto ciò che la vita offre per sostenere il vecchio uomo, e indebolire quello nuovo». Da quando si è accorta che Port-Royal si stava avviando su una strada pericolosa? Dalla battaglia delle *Provinciales*? Dalle polemiche di Arnauld? Dalla saldatura tra giansenismo e Port-Royal? Dunque l'accettazione della prova è al tempo stesso un dovere e un'espiazione: «Dio sia benedetto, carissima sorella, perché ci costringe in questo modo a non indietreggiare più, riducendoci in un tale stato che non possiamo aspettarci che ogni sorta di privazione dei beni temporali e di quelli spirituali... Fortunate quelle che l'abbracceranno con tutto il cuore, come una medicina che la misericordia di Dio darà loro come rimedio per le anime, e sventuratissime coloro a cui sembrerà troppo dura e che scambieranno questo dono di Dio per una disgrazia». Preghiera e profezia questa della Mère Angélique, che vede nella prova imminente il segno della volontà di Dio che strapperà le piante incapaci di portare frutti da quelle fertili. Un solo nemico di Port-Royal si è mai spinto così lontano? E un simile sospetto sembra sfiorare anche Pascal quando annota, e potrebbe riferirsi indifferentemente ai gesuiti e ai giansenisti, ma molto di più a questi ultimi: «Affetto grande e senza scrupoli per la comunità, pericoloso» (738).

La Mère Angelique, a un vescovo che l'accusava di nuocere al convento gli aveva obiettato che lei non diceva niente, al che il vescovo aveva repicato: «La vostra ombra ci nuoce» (Angélique Arnauld, *Relazione su Port-Royal*).

Non meno della sorella, anche la Mère Agnès intrattiene rapporti epistolari, ma in qualità di badessa cura soprattutto le relazioni con l'esterno. In una di queste lettere al vescovo d'Angers Henri Arnauld,

amico e protettore del convento nonché suo fratello, parla del doloroso allontanamento dal convento di due interne e una novizia, ma anche del miracolo (a Port-Royal dopo quello della santa spina i miracoli pullulano come il desiderio di rivalsa che li escogita) che ha restituito a Mademoiselle de Monglat l'uso delle gambe: «Perché è una grande consolazione per noi vedere, nella nostra afflizione, che Dio vuole farci sapere, con effetti straordinari, che ha attenzione per il nostro convento, contro cui tutti si accaniscono».

Ma il documento più importante è la lettera che il 6 maggio la Mère Agnès indirizza direttamente al re.

Il testo della lettera, fatte salve le formule di ossequio, non è altro che un'abile, quanto vana, perorazione di carattere causidico, volta a giustificare l'inadempienza di Port-Royal alla ingiunzione del re di allontanare interne e postulanti dai due conventi. Dopo la nuova visita del luogotenente civile, che aveva vanificato l'astuzia con cui si era cercato di evitare l'allontanamento delle interne, o almeno di alcune, accogliendole come novizie, la badessa osserva che l'ordine scritto del re comportava il divieto di ricevere interne e novizie *per il futuro*, e che dunque il convento non ha commesso alcuna violazione del decreto reale. Ma subito dopo, non senza qualche contraddizione, la badessa si sofferma a precisare la distinzione tra interne, che sono presenti nel convento solo per ricevere un'educazione, e postulanti, che sono in attesa di divenire religiose. Qui la contestazione passa sul filo della competenza giuridica. Se l'ingiunzione del re può valere per le interne, come è possibile che valga anche per le novizie, la cui consacrazione dipende dall'autorità ecclesiastica? Nessuna autorità religiosa ha mai contestato al convento una condotta poco consona all'ordine a cui appartengono, dunque l'ingiunzione, interrompendo di fatto il ricambio naturale delle suore, ha come scopo dichiarato quello di abolire Port-Royal senza alcuna autorizzazione ecclesiastica: «Ma quando abbiamo ricevuto il nuovo ordine di allontanare le postulanti e le novizie, e di non riceverne più per l'avvenire, il che poi non vuol dire altro che estinguere una delle più antiche abbazie del vostro regno, e abolire interamente il nostro istituto, non abbiamo

potuto, Sire, nasconderci i motivi che abbiamo per temere di mancare in ciò che dobbiamo a Dio».

La parola decisiva è dunque pronunciata: l'ordine del re va eseguito, ma costituisce un oltraggio verso i doveri religiosi. Questo è il varco attraverso il quale la sottile manovra della Mère Agnès (ma il brano sembra piuttosto dettato da valenti avvocati, che certo non mancavano a Port-Royal), lascia trasparire la possibilità di un'opposizione. Per il momento Port-Royal si piega, con un'unica restrizione, messa sotto forma di supplica: «tutto ciò che chiediamo è volere che la cosa si faccia senza che noi ne abbiamo parte». Per l'allontanamento delle interne e delle novizie, in effetti, si sarebbe potuto fare, con strazio, ma nell'ossequio agli ordini del re. Come sarebbero però andate le cose con l'ingiunzione di sottoscrivere il Formulario? Lì, evidentemente, non sarebbe stato possibile piegarsi *senza averne parte*. Nel documento, in cui è presente anche l'allusione a non meglio precisati «pubblici delatori», si ricordano, tra le giovani allontanate, due miracolate: Marguerite Périer e Madeleine Baudrand.

Sconfitto sul piano della politica, Port-Royal cerca un'estrema difesa su quello dottrinale giuridico, mentre, in questi stessi giorni, il cardinale di Retz scrive al papa per abiurare completamente la causa giansenista, e salvare se stesso: «chi meglio di te sa quanto io sia stato spiritualmente lontano dalle cinque proposizioni?... Sia anatema dunque alla dottrina delle cinque proposizioni di Jansénius, che con i documenti citati sono state condannate».

L'8 maggio, due giorni dopo, Luigi XIV, per tutta risposta, ingiunge ai grandi vicari di sostituire Singlin come superiore del convento, anche se, dopo la lettura della lettera della Mère Agnès, il re in persona avrebbe detto alla regina madre: «Signora, ho appena ricevuto la più bella lettera del mondo da parte della badessa di Port-Royal». La decapitazione di Port-Royal è così completa, il giorno stesso Singlin dice l'ultima messa. La Mère Agnès registra questo durissimo colpo con un accenno nel biglietto che scrive a Sévigné, in cui afferma che solo la sottomissione a Dio può far sopportare una simile prova: «altrimenti, chi potrebbe

tollerare la separazione da una persona che ci conduce verso Dio con tale efficacia! È il più grande motivo del nostro dolore». In una lettera successiva alla Mère Françoise de Foix, quando il nuovo superiore, Bail, aveva già preso possesso della carica, la badessa osserva con indispettita ironia: «La consolazione che ci danno coloro che agiscono contro di noi, consiste nel dire che potrebbero farci ancora di peggio».

All'angoscia per la situazione del convento, si aggiunge il dolore per la Mère Angélique, la cui vita ormai è appesa a un filo e che solo la tempra morale sostiene. E in una nuova lettera alla stessa, la Mère Agnès rivela che, pur essendo state costrette ad allontanare le novizie appena consacrate «ci siamo ben guardate dal togliere loro l'abito, non potendolo fare in coscienza. Esse lo conservano presso i loro genitori come un tesoro». Un'altra espressione chiave è stata pronunciata: *in coscienza*. L'obbedienza, che secondo la madre Angélique, dovrebbe essere completa, per compiere la volontà di Dio, ha dunque un limite: la coscienza, oltre il quale si snaturerebbe la professione di fede.

Pur morente, la Mère Angélique segue con trepidazione le vicende. In un biglietto a Marie de Sainte-Madeleine du Fargis, ribadendo la sua incrollabile fede, osserva: «Solo Dio può impedire la persecuzione; ma questo è sufficiente, poiché tutti questi furibondi davanti a lui sono meno di una mosca». Poi nell'ultima riga annota con acrimonia: »penso che Dio non permetterà tutto ciò che vorrebbero i Padri Gesuiti». E in una lettera a Sévigné non trattiene tutta la sua umana disperazione, sorretta dalla convinzione che comunque si debba rispettare la volontà di Dio: «Infine il buon Dio ci ha spogliato di tutto, dei Padri, delle Sorelle e dei Figli: il suo santo nome sia benedetto». Ma, in una specie di ultima volontà, la Mère Angélique ammonisce il nuovo penitente con parole alte, come a suggerirgli di non lasciarsi trascinare dagli avvenimenti: «parlate il meno possibile, soprattutto di noi. Non raccontate niente di ciò che accade; e se ve ne parlano, ascoltate e rispondete pochissimo. Ricordatevi di questa eccellente osservazione del defunto Signore di Saint-Cyran: che tutto il vangelo e anche la passione del nostro salvatore, è stata scritta con una grandissima semplicità e senza alcuna esagerazione. Poiché Dio ci ha

uniti nella carità, è necessario che lo siamo nell'umiltà. La cosa migliore della persecuzione è l'umiliazione, e l'umiltà si conserva nel silenzio».

Il 25 maggio la Mère Angélique scrive una lunghissima lettera alla regina madre, Anna d'Austria. Dopo aver ricordato la sua prossimità alla morte e al giudizio divino (ricorrono le parole *rigueur*, *frayeur*, *craindre*), l'innocenza del convento e la propria indegna presenza in esso da 55 anni, la Mère Angélique evoca con affetto la presenza di François de Sales («che ha conosciuto più di chiunque altro il fondo del mio cuore») alle origini del riformato Port-Royal, a cui paragona, senza nominarla, la lunga direzione di Singlin e l'amicizia di Madame de Chantal. A questo punto, che la lettera sia stata direttamente concepita e dettata dalla vecchia badessa, o che sia il frutto di una consultazione all'interno del monastero e dei suoi amici, inizia la parte «diplomatica» del documento. Vista la tracotanza dei nemici, che ormai godevano del pieno appoggio della corona, la linea d'azione che venne dettata a Port-Royal fu l'estremo tentativo di separare le responsabilità del convento da quelle dei *solitaires*. Il passo che riguarda le presunte deviazioni dottrinali, «di cui si dice che questa casa è stata infettata», è esplicito: «i nostri direttori, al contrario, hanno avuto una sollecitudine così particolare di non immischiarcene mai, e di non permettere di coinvolgerci in temi contestati, che sono così al di sopra del nostro sesso e della nostra professione di fede, che ben lungi dal fornircene la minima conoscenza, ci hanno sempre tenuti lontano da tutto ciò che aveva anche solo l'apparenza di un contenzioso: e che per questa sola ragione non ci hanno mai fatto leggere nessun libro, neppure quelli il cui soggetto era più edificante, come, tra gli altri, la *Fréquente Communion*. Perché noi non abbiamo mai desiderato, Signora, che vivere nella semplicità cristiana, come umili figlie della Chiesa».

La manovra non è priva di intelligenza tattica, ma arriva forse troppo tardi. Che poi l'accusa nei confronti delle suore abbia come unico e falso motivo «che si suppone che esse siano istruite e che s'interessino a cose che ignorano», anche alla luce della successiva frattura interna, appare un argomento debole. La Mère Angélique sfiora poi il tema delle calunnie, paragonando la sorte di Port-Royal a quella di Santa Teresa, perché in

entrambi i casi sia il papa che il re sono stati ingannati, e ricorda altre accuse simili che hanno riguardato in passato il convento e che si sono dimostrate false.

Tra le interne allontanate il 14 maggio, c'erano le due nipoti di Jacqueline e Blaise Pascal, Jacqueline e Marguerite Périer, e a loro scrive la sottopriora mentre sono ospiti di Blaise a Parigi, con i consueti accenti apocalittici di Port-Royal: «separatevi dal mondo più che vi sarà possibile» perché, come ammonisce san Bernardo: «non ci si deve accontentare di fuggire il mondo, ma anche i suoi amici e perfino quelli della propria casa, e infine tutte le creature». Un'affermazione un po' eccessiva visto in quale casa avevano trovato accoglienza, e che richiede di essere subito attenuata: «Approfittate dei consigli e dell'aiuto che riceverete dal Signore vostro ospite [Blaise]: è il migliore che vi si possa dare nel luogo in cui siete».

Subito dopo aver celebrato l'ultima messa a Port-Royal, Singlin si dà alla latitanza e scrive una breve lettera alle religiose, in cui conferma l'interpretazione data dalla Mère Angélique e dalla Mère Agnès di quanto sta accadendo, si tratta di una punizione per le proprie imperfezioni: «È ciò che mi fa guardare a quelli che si danno da fare per allontanarmi e interdirmi da ogni sorta di funzione, come ai miei liberatori». Ma anche Singlin oscilla tra questi estremi, ciò che accade è al tempo stesso una prova che ricalca quella dei primi cristiani e in quanto tale desiderabile, ma anche un sopruso da respingere. Il finale della lettera è strabiliante perché, ribadendo l'assoluta innocenza in ordine ai fatti contestati, Singlin afferma: «Prego Dio di non commettere mai un crimine più grande di quello di non credere che ci siano errori in *un libro che non ho mai letto*».

Dunque Singlin, il direttore spirituale di Port-Royal, non ha mai letto l'opera, l'*Augustinus* di Jansénius, da cui sono tratte le proposizioni incriminate e riprodotte nel Formulario? Singlin come tutte le religiose? In una seconda lettera di quei primi giorni di latitanza, Singlin scrive a Sébastien-Joseph Du Cambout de Pontchâteau per raccomandargli al solito la più completa lontananza dal mondo (l'irrequieto abate aveva

intenzione di recarsi ai bagni termali), ma non esita ad affrontare il tema della firma del Formulario, dimostrando una scarsa preveggenza di quanto sarebbe accaduto, come aveva già fatto con il più lungimirante Arnauld: «Non credo che dobbiate preoccuparvi per la firma, non vedendo da chi potrebbe esservi imposta. Perché se fosse voluta da un potere secolare, dovreste rifiutarla; se invece fosse voluta dal vostro vescovo, potreste farlo con restrizione, lasciando le conseguenze e gli avvenimenti a Dio». La dottrina di Singlin è chiara: nessun cedimento per motivi di fede alle autorità pubbliche, restrizione mentale con quelle religiose. I fatti saranno più complessi e la reazione di Port-Royal meno limpida.

A ridosso degli avvenimenti, Barcos scrive il 10 maggio alla Mère Agnès una lettera squisitamente teologica, dove non c'è spazio per considerazioni concrete, manovre diplomatiche o altro. Il nucleo è sempre lo stesso, ribadito con monotona cadenza e l'evidente compiacimento di chi si trova sbalzato suo malgrado in una pagina eroica, bisogna accettare la prova come voluta esclusivamente da Dio: «Questo olocausto non può dare al cospetto della sua maestà [di Dio] che un odore molto piacevole, poiché è composto di cose tanto rare e divine, ed è capace di attirare su di noi un'abbondanza e un'effusione del suo spirito incomparabile, per cancellare tutte le colpe dei nostri peccati, e riempirci dei suoi doni e delle sue ricchezze». L'unico fuggevole cenno, che potrebbe confortare il progetto di separazione delle responsabilità tra la comunità religiosa da una parte e i suoi sostenitori, laici o religiosi, dall'altra, è il seguente passo, la cui enfasi retorica sembra comunque celare qualche senso di colpa, quasi che il brusco ma perspicace abate volesse concedere che la tattica scelta coincideva con un'effettiva differenza nell'ordine delle responsabilità: «Per quanto mi riguarda, non posso impedirmi di credere che egli [Dio] ha voluto che la tempesta iniziasse da voi, affinché voi foste le *vittime innocenti* per addolcire la sua collera e stornarla da *noi che siamo colpevoli*, e l'abbiamo attirata su di voi con le nostre colpe. Perché sono certo che voi non avete contribuito in niente a questa disgrazia, e che vi arriva in un modo del tutto cristiano, per la sola volontà di Dio, come i mali che ha fatto patire a suo figlio».

Mentre continua, come un sordo e sempre più lontano brontolio di cannoni, la pubblicistica favorevole a Port-Royal a opera prevalentemente di Arnauld, Nicole e i pochi amici della Sorbona appoggiati da qualche vescovo che cerca di opporsi alla firma del Formulario, i gesuiti di Montferrand stilano note informative sui giansenisti di Clermont. Il fatto è notevole, perché tra i più lontani oppositori all'antico desiderio della Compagnia di trasferire il proprio collegio a Clermont, al tempo in cui le due cittadine erano ancora separate, c'era stato il padre di Blaise, il Presidente Pascal, nel 1629, e attualmente suo cognato, Florin Périer. Il documento è interessante più per quello che riferisce della situazione dei giansenisti di Clermont, che per il fatto di essere stato compilato in quelle circostanze. Sembra quasi che i fatti parigini, l'attacco a Port-Royal, ritenuto il cuore pulsante del movimento, spingano la Compagnia a tenere d'occhio anche la provincia, a predisporre un elenco dei nemici, chiamati uno per uno con il loro nome, individuandone le case dove si ritrovano, dipanando pazientemente i fili che li legano, le diverse responsabilità, illustrando le colpe di cui si sono già macchiati. Tranne un breve accenno, la nota informativa non si sofferma sui problemi dottrinali, e comunque riferendosi ai giansenisti si parla sempre di *secte*, *erreur*, *cabale*, *confédérés*, *juste soupçon*, *assemblées secrètes*, *égarement prodigieux*, *mystère d'iniquité*.

L'estensore osserva che l'Auvergne, e in modo particolare Clermont, sono da sempre l'epicentro del movimento giansenista, e cita le famiglie eccellenti ad esso collegate: Arnauld, Bouzeis, Brousse, Rebours, La Porte, Mauguin, Pascal. Più avanti, tra gli esponenti maggiori e più pericolosi citerà i Périer, marito e moglie, nella cui casa si tengono le riunioni, Montorcier, Guerrier, il decano della collegiata di Riom, Courtin, l'avvocato del re Domat, il procuratore del re, il luogotenente criminale, suo nipote. Agli occhi dell'estensore si tratta di una setta che cerca in ogni modo di fare proseliti corrompendo i giovani, che esercita una «violenza tirannica» sugli ecclesiastici e che, grazie all'appoggio di alcuni funzionari, può distruggere le opere di bene, come la casa per le ragazze traviate, arrivando ad esibire un passo di sant'Agostino in cui si legittima la prostituzione come male necessario. I giansenisti sono ostili al papa, al re, contestano le pratiche della Chiesa, sostengono che il giansenismo

è «un'eresia immaginaria». In altre parole, essi formano un partito, una confraternita su cui è difficile perfino indagare, ma soprattutto: «stimano e lodano con iperboli odiose la scienza e la virtù di tutte le persone colpite o sospettate del loro errore». Infine, la loro malattia è divenuta «incurabile». Ricordando il decreto del 15 aprile, l'estensore cita un famoso giansenista (Arnauld? Singlin?) che ha già dichiarato le linee guida del suo comportamento rispetto alla firma del Formulario: «egli sottoscriverà la confessione di fede stilata dall'assemblea generale del clero, poiché il re la vuole, ma nella sua anima crederà in ciò che vorrà, e in effetti è una massima del giansenismo quella di rimanere immobili nei loro sentimenti e di perseverare tuttavia nella comunione visibile ed esteriore della Chiesa. Essi pretendono di non riconoscere né l'uno né l'altro tribunale, e d'insinuare così il loro veleno con più facilità e meno pericolo».

Spira un'aria di delazione, quasi un odore di questura, di soffiate poliziesche, il desiderio di predisporre liste di proscrizione, fornire recapiti precisi per quando dovranno scattare le retate.

In un clima di forte tensione («È il loro momento e quello della potenza delle tenebre», così Arnauld), si arriva all'ordinanza, o *Premier Mandement*, dei due vicari dell'arcivescovo di Parigi, il cardinale di Retz, in esilio a Roma. Era l'atto ufficiale con cui si sarebbero dovuti attuare sia il pronunciamento dell'Assemblea del clero di febbraio in merito al Formulario, sia la sua ricezione da parte del re in aprile. Che Retz abbia voluto rimanere lontano da questa fase dello scontro (non lesinò pubbliche abiure della sua presunta simpatia per il giansenismo, sperando di poter tornare a Parigi) è più che comprensibile, ma ciò non toglie che i suoi due vicari, Jean Baptiste de Contes e Alexandre de Hodencq, già decisamente schierati dalla parte di Port-Royal e forti del consenso dei curati parigini, abbiano tentato un'estrema quanto azzardata manovra. Stilarono un documento datato 8 giugno, che sarebbe stato letto di volta in volta dai diversi attori del dramma come provocazione, mediazione o compromesso inaccettabile. A distanza di secoli, solo un occhio estre-

mamente esercitato può cogliere quello che, allora, le parti interessate colsero al volo: una sottilissima distinzione.

Nel rispetto formale più assoluto delle disposizioni degli organi ecclesiastici e politici, ribadendo l'obbligo di sottoscrivere il Formulario nella sua esplicita condanna delle cinque proposizioni di Jansénius, in quanto eretiche in linea di diritto e sicuramente presenti nell' *Augustinus* di Jansénius, i due vicari ammonivano i due fronti contrapposti, una volta firmato il Formulario, a cessare ogni ostilità. Fin qui, tutto avrebbe potuto essere ragionevolmente accettato da parte dei gesuiti e dell'Assemblea del clero. A questo punto però, gli estensori o suggeritori del documento, tra cui potrebbe esservi Pascal, lasciavano scivolare un'espressione molto ambigua: «noi ordiniamo e ingiungiamo che riguardo ai fatti decisi dai suddetti documenti e contenuti nel suddetto Formulario, tutti si dispongano al rispetto integrale e sincero che è dovuto a quei decreti, senza predicare, scrivere e sostenere il contrario, e che la firma che ciascuno farà del suddetto Formulario ne sia testimonianza, promessa e assicurazione pubblica e inviolabile, con la quale essi si impegnano, *secondo la loro convinzione in merito alla questione di fede*, e dopo la firma, essendo riconosciuta la fede di ciascuno, noi facciamo espressamente divieto e proibizione a tutti i diocesani del Signor Arcivescovo, sotto pena di scomunica, di diffamarsi l'un l'altro con il nome di giansenista e di semipelagiano».

Solo a una lettura distratta poteva sfuggire il fatto che i due grandi vicari accennavano a una risoluzione definitiva della controversia mettendo *sullo stesso piano* le due scuole, dunque ortodossi e presunti eretici, non solo, ma definivano esplicitamente l'impegno morale e dottrinale della firma circoscritto alla *materia di fede*. È vero che nella prima parte della lettera si dichiaravano le cinque proposizioni esistenti di fatto nell' *Augustinus*, ma è anche vero che l'accento riguardo all'impegno preso con la firma del Formulario cadeva esclusivamente sulla cosiddetta questione di diritto o teologale. Ciò avrebbe permesso a Port-Royal di firmare il documento con la restrizione mentale di non accettarne la parte che concerneva la questione di fatto. Arnauld lo aveva detto e ridetto: le cinque proposizioni potevano essere definite eretiche e dunque condannate

in quanto tali, ma *non* si trovavano nel libro di Jansénius, anche se, a dire il vero, prima della loro condanna ad opera della *Cum occasione* di Innocenzo X , Arnauld sembrava orientato a difendere le proposizioni in quanto tali dall'accusa di eresia piuttosto che a negarne la presenza nell'*Augustinus*.

È caratteristico del fitto scambio epistolare tra *solitaires*, riguardo alla firma del Formulario e soprattutto alla defezione di Duhamel, nel fervore della disputa e nella radicalità stessa della decisione, drammatizzata oltre ogni misura («*bisogna essere o tiranni o martiri*»), la presenza sia di motivi teologici che di affermazioni riguardanti la fedeltà alla comunità, con espressioni abbastanza arrischiate per chi aveva fatto dell'obbedienza il cardine della propria vita. Così in una lettera di Barré, zio di Duhamel e dottore alla Sorbona, la giustificazione del rifiuto a firmare si sposta insensibilmente dal terreno del diritto, la pretesa infallibilità del papa anche sulle questioni di fatto, a quello psicologico della *sincerità*, come se, e detto proprio da studiosi di Agostino, che sul tema aveva scritto il *De mendacio*, un tratto psicologico potesse annullarne uno disciplinare o peggio dottrinale: «Egli vuole poi [il vescovo di Orléans che aveva unito al Formulario un'ordinanza esplicativa] con il suo mandamento che voi parliate come il papa, e di conseguenza vi mette in bocca le parole qui riferite di Alessandro VII; parole che non possono essere dette da coloro che non credono che le cinque proposizioni si trovino in Jansénius e che vadano condannate nel significato che avrebbe dato loro. Perché io non posso parlare come il papa *se non penso* come il papa, e se parlo contro ciò che penso, anche se parlo come il papa, non faccio che mentire, dal momento che mentire significa parlare in modo opposto a come si pensa». E sempre in quella lettera, Barré portava all'Assemblea del clero un'accusa tanto grave quanto rivelatrice dei fondamenti politici dello scontro: «Chi non sa che il clero francese costituisce un'assemblea di persone che in gran parte si prostituiscono agli interessi della Corte, dove al posto dello Spirito Santo regna l'ambizione?».

Non è già tutto qui il futuro giacobinismo del basso clero, la contestazione della regalità, in altre parole la sovversione dell'antico ordinamento?

Ma alla fine del mese lo stesso Duhamel, in una lettera a Taignier, dopo aver detto esplicitamente, e sembra essere l'unico ad averlo fatto, che «dopo qualche mese di studio mi convinsi che le proposizioni si trovavano in questo autore [Jansénius]», osservava con nobile e sconsolata lucidità: «So che mi accuseranno di debolezza, di essere un vile disertore della verità, che il dolore di un lungo esilio e il desiderio di tornare a Parigi e di conservare il mio incarico mi hanno fatto ammorbidire la fermezza che finora avevo mostrato nella mia condotta e che i più moderati mi incolperanno d'ignoranza o di una falsa umiltà. Non ignoro che perderò quel poco di reputazione che mi ero fatto presso le persone di bene, e che i miei più cari amici mi abbandoneranno come un uomo indegno della loro amicizia, che sarò privato di tutto quello che ho di più caro a questo mondo, e che voi stesso diventerete il mio persecutore. Non ignoro il grande motivo di tristezza che darò a tante persone già oppresse dalle persecuzioni che il mondo fa loro subire e il vantaggio che ne tirerà la parte avversa; che mi attirerò il più grande disprezzo degli uni e un rinvigorito odio degli altri».

Dopo tre secoli, di questo scontro di cui quasi non riusciamo più a cogliere i motivi, da una parte e dall'altra restano le macerie degli affetti spezzati, di lunghe amicizie che si rivoltano in offese brucianti, dell'eterna accusa di tradimento che bolla il sodale di eri come e più del peggior nemico.

Nel frattempo, la Mère Agnès, badessa di Port-Royal, scrive il 12 giugno alla Mère Françoise de Foix ragguagliandola sulle condizioni della Mère Angélique morente e commenta «muove a compassione vedere che soffre ancora di più nello spirito che nel corpo, per il dolore di vederci private di ogni soccorso«. In effetti, con l'allontanamento dei confessori e del direttore di Port-Royal, Singlin, il convento è rimasto senza una guida pastorale, e l'arrivo del nuovo direttore, Bail, non ha acceso grandi entusiasmi: «Non siamo certo noi ad aver scelto il signor Bail; i grandi vicari ce l'hanno dato ritenendo che, dei sette nominati dalla Corte, questo sarebbe il meno prevenuto». Ricorda poi che i bambini

trasferiti dalle Petites Écoles alle orsoline, sono stati ritirati dai genitori, in quanto: «Non c'è niente che le Orsoline non abbiano detto a questi poveri bambini per far loro dire e credere che noi eravamo eretiche».

Un'altra lettera a Claude Girard, che già nel 1656 aveva rinunciato al dottorato in Sorbona pur di non sottoscrivere la condanna di Arnauld e che si era offerto di assistere a una cerimonia religiosa a Port-Royal, testimonia della assiduità del religioso e di come dunque certe posizioni comuni, emerse in seguito alla frattura all'interno di Port-Royal, fossero nate, oltre che dagli scambi epistolari, anche da una concertazione faccia a faccia. La presenza in quei momenti di tensione e sospetto era una prova di fedeltà degli amici rimasti che rischiavano a loro volta l'isolamento, quando non l'allontanamento o l'esilio. A parte l'abate Le Roy de Hautefontaine, irremovibile nella sua intransigenza («Il Formulario è cattivo e condannabile in sé. Non bisogna dunque darlo da firmare né firmarlo. E dire che il mandamento non sia una trappola pericolosissima, e che ne cambi il significato originario, vuol dire prendersi gioco di tutti, illudersi e accecarsi in modo miserabile»), un largo schieramento, che andava da Arnauld e Singlin a Hermant, dal vescovo Beauvais a Barré, a Taignier, accoglieva con un sospiro di sollievo la scappatoia che i vicari avevano escogitato per far firmare il Formulario, salvaguardando al tempo stesso la coscienza di ciascuno in merito alla questione di fatto, e non mancò chi, senza perdere tempo, rinfacciò a Duhamel di aver voluto firmare precipitosamente il Formulario privo di restrizioni, quando la massima autorità ecclesiastica parigina rendeva ora possibile farlo in sicurezza di coscienza.

Tutto poteva ancora accomodarsi, dunque. L'*escamotage* dei grandi vicari era stato pensato da una mente sottile (forse proprio Pascal), sul filo del rigore causidico e dell'ambiguità diplomatica. Ma a questo punto si verificò un fatto assolutamente inatteso: la ribellione delle suore.

«Ci trattano come se fosse scontato, dal momento che siamo religiose, che siamo anche stupide; perché è incredibile come a volte ci parlano in modo irragionevole» (Marie-Gabrielle de Sainte-Catherine Houel).

Il 12 giugno erano stati allontanati da Port-Royal i confessori, dopo Singlin, dopo le interne e le novizie, dopo gli allievi delle Petites Écoles. La situazione precipitava nei due conventi, già provati dall'agonia della Mère Angélique. In due lettere di Singlin, nascosto a Parigi, a Ponchâteau, il direttore spirituale di Port-Royal esprimeva sobriamente tutta la sua «impotenza» a decidere alcunché, e accennava velatamente all'identica situazione di Arnauld e Barcos. Nella seconda lettera, del 28 giugno, Singlin scriveva: «Dopo la proibizione di ricevere le firme, non dovete più temere di dover firmare. I più accesi contro il Signore d'Ypres [Jansénius], si opponevano a quanto i grandi vicari ritenevano sottoscrivibile, e c'è ogni motivo per crederlo, visto che i nostri nemici hanno deferito i grandi vicari alla Corte».

Cos'era successo?

Giovedì 23 giugno, la sottopriora di Port-Royal des Champs, Jacqueline de Sainte-Euphémie Pascal, scrive alla sottopriora di Parigi, Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, una lunga e drammatica lettera. Per quanto pacato nella forma, espressione di una civiltà religiosa che fa dell'ordine e dell'obbedienza i cardini della sua presenza in terra (perfino l'appassionato cronista di queste vicende, Hermant, arrivato al punto in cui *dovrebbe* parlare delle lettere della religiosa, si lascia sfuggire un reticente «avevano qualcosa di superiore alla sua condizione»), il documento segna l'inizio delle *guerre civili* di Port-Royal, e che a concepirlo sia stata proprio la sorella del grande Pascal, che solo quattro anni prima aveva scatenato la battaglia delle *Provinciales*, non stupisce e forse non è affatto casuale.

La lettera si apre con un cenno alle lettere già scritte alla badessa, la Mère Agnès, e l'espressione usata, «tutte quelle che ho scritte alla nostra madre non riguardavano altro che il mandamento», lascia capire di quale entità potesse essere stato lo scambio epistolare in un lasso di tempo così breve. La lettera fu iniziata il 22 giugno, l'ordinanza o mandamento dei vicari risale all'8, la comunicazione a tutti i religiosi avvenne il 19. Tenuto conto che la Mère Agnès si trovava a Parigi,

risulta abbastanza strano che in soli tre giorni abbia potuto svilupparsi uno scambio tanto intenso di lettere. Ma Jacqueline aggiunge che l'ordinanza «ci è capitata tra le mani per il più incredibile caso del mondo», e dunque dobbiamo ritenere che il testo fosse già noto alle religiose di Port-Royal almeno in prossimità dell'8 giugno, se non prima, dal momento che alla sua stesura potrebbero non essere estranei Arnauld e, soprattutto, Pascal. In questo caso effettivamente ci sarebbe stato il tempo per scrivere «tutte» quelle lettere. Ma l'elemento più importante è dato dalla circostanza che il mandamento dei due vicari ha suscitato fin dall'inizio un'insolita agitazione tra le suore. In realtà non sarebbe nello spirito di Jacqueline, né in quello della comunità, se la lettera esprimesse solo un sentimento privato, e infatti: «tutti in questo momento hanno la stessa sensazione».

Jacqueline è sottopriora, una carica importante che la mette su un piano di parità, e certamente di comunità d'intenti, con Angélique de Saint-Jean, sottopriora a Parigi, dunque in stretto contatto con la Mère Agnès, la badessa, e la circostanza non aiuterebbe a spiegare una simile, lunga lettera, se questa non fosse espressione di un movimento collettivo, diciamo pure un documento semiufficiale della comunità, che richiede di essere scritto e formalmente presentato alla sua omologa di Parigi, perché implica un comportamento e decisioni precise da prendere di comune accordo. Che la lettera sia il frutto di una discussione collettiva e una specie di dichiarazione d'intenti, sia pure argomentata e pervasa dalla sensibilità di Jacqueline, è provato anche dalla circostanza che nella stessa giornata Jacqueline la invia ad Arnauld, al quale anche la Mère du Fargis, priora a Parigi, scrive, sempre il 23, in perfetta sintonia con quanto detto da Jacqueline, e ciò allontana l'ipotesi di Victor Cousin che sia stato scritto d'impulso, «dans le trasport de la douleur» (*Jacqueline Pascal*). Gli stati maggiori di Port-Royal, si potrebbe dire, a eccezione del riserbo dovuto alla badessa, la Mère Agnès, si muovono compatti e per la prima volta in aperto contrasto con i loro direttori spirituali e confessori, nonché teologi. Da ultimo, se fosse vero che il testo dell'ordinanza è stato almeno in parte pensato da Blaise, la lettera sarebbe un vero e proprio atto di accusa della sorella nei suoi confronti.

Al centro della lettera, paradosso curioso, c'è, non l'ingiunzione di firmare il Formulario voluto dall'Assemblea del clero e confermato dal re, ma proprio la sua versione addolcita e ragionevole, la *riserva mentale* predisposta dai vicari. In altre parole, Jacqueline contesta ai vicari quanto verrà contestato in seguito *dai nemici*: essere un maldestro tentativo di mediazione. È come se lo spirito compromissorio che ha guidato gli estensori del testo nello sforzo di evitare una spaccatura le cui conseguenze sarebbero state rovinose per la comunità, permettendo la restrizione mentale di chi avrebbe *dovuto* firmare, costituisse in realtà il vero ostacolo alla firma.

Le parole della sottopriora sono lucide e sferzanti: «Benché comprendiamo benissimo che si vuole che la nostra firma ci imponga solo l'obbedienza, vale a dire il silenzio riguardo al fatto e l'accettazione di fede per quanto riguarda il diritto, cosa che siamo sempre state pronte a testimoniare, vediamo tuttavia che ciò viene espresso *in termini ambigui e indegni della sincerità cristiana*. Così che la maggior parte di noi preferirebbe con tutto il cuore che accadesse il peggio, ben sapendo che nei tempi in cui ci troviamo non ci si deve aspettare il meglio, perché almeno lo respingeremmo con una completa libertà, mentre così molti saranno costretti ad accettarlo, e che una *falsa prudenza e una vera viltà* lo farà abbracciare da molti altri come uno strumento adatto per salvare sia la propria persona che la propria coscienza».

Se mai parole più crude e impietose potevano essere dette, Jacqueline le disse.

Per lei e per le donne che avevano rinunciato a tutto nel nome di un'adesione integrale alla purezza del comportamento, alla perfetta sincerità, alla trasparenza di ogni atto e intenzione, quel documento così circospetto, calibrato in ogni minima espressione, che negava nell'atto di affermare, che usava le parole in modo che potessero risuonare diversamente a seconda di chi leggeva, poteva anche essere il mezzo con cui salvare in apparenza il convento, ma certo ne avrebbe distrutto l'anima. Jacqueline però non si limitava a contestare quello che dopo tutto era solo un pezzo di carta, andava più in profondità, accusando *personalmente* chi lo aveva concepito: «Non posso dissimulare il dolore che mi

colpisce fino in fondo al cuore per dover vedere come le sole persone a cui Dio ha affidato la sua verità, le siano così infedeli, se posso dirlo, da non avere il coraggio di esporsi alla sofferenza, anche se fosse la morte stessa, pur di testimoniarla a voce alta». L'accusa è bruciante e non può non ricordare l'eroismo femminile di Antigone, che fa tutt'uno con la sua fedeltà, e la spinge a compiere il *santo crimine* che altri, per viltà ed eccesso di ragionevolezza, non sanno e non vogliono compiere. La firma è possibile solo se il Formulario viene accompagnato da una esplicita restrizione della sua accettazione, il contrario di quanto disposto dai vicari e dai loro consiglieri di Port-Royal.

«Conosco il dovere che spetta ai signori vescovi; ma la mia coscienza non mi permette di sottoscrivere che una cosa è presente in un libro dove io non l'ho vista, soprattutto dopo che tante persone competenti sostengono che non vi si trova». Nel momento culminante della sua requisitoria, Jacqueline e le sue compagne, pronte anche a morire, si pongono il problema cruciale dell'obbedienza: «Ma forse ci allontaneranno dalla Chiesa?». Sanno bene che la prima obiezione che verrà fatta loro sarà questa. Il martirio si può accettare come prezzo da pagare per non abiurare la fede, ma la disobbedienza alla Chiesa? Può essere considerata un martirio? La risposta, per queste suore che si professano a digiuno di teologia, è tanto penetrante quanto pericolosa: il corpo della Chiesa è tenuto insieme dalla carità, e poiché nessuna di loro intende venire meno a questo principio fondamentale, esse potranno venire espulse esteriormente, ma non sostanzialmente dalla Chiesa.

Non voleva dire porre il problema del fondamento dell'ubbidienza formale, subordinandolo alla sua legittimazione?

Nelle *Constitutions du monastère de Port-Royal du saint Sacrement*, si diceva esplicitamente: «Ella [la religiosa] deve avere un amore per l'obbedienza che non le permetta di *ragionare* sugli ordini che le verranno dati». Chiunque nel convento, dicevano le *Constitutions*, rivestiva una funzione doveva farlo «per nient'altro che per obbedienza e rinuncia al proprio giudizio e alla propria volontà». E non aveva detto la Mère

Angélique che la regola secondo cui si devono obbedire gli ordini dei superiori, anche quelli *impossibili*, era «la più ammirabile»?

Qui la sofisticata cultura e l'istinto morale di Jacqueline si scontravano con la sua condizione e, come in ogni dramma autentico, le ragioni si elidevano a vicenda. Era troppo lucida per non capirlo, forse per questo, in un disperato tentativo di tenere assieme la rivolta e la disciplina scrive, non senza sarcasmo: «Ahimé, carissima sorella, come dovremmo essere felici se avessimo meritato di soffrire qualche grande turbamento per Gesù Cristo. Ma ci si dà troppo da fare per impedirlo, quando si dipinge così abilmente la verità con i colori della menzogna al punto che non può essere riconosciuta e che anche i più bravi fanno fatica a vederla. Io ho ammirazione per la sottigliezza dello spirito, e vi confesso che non c'è niente di fatto meglio dell'ordinanza. Credo che sia molto difficile trovare *uno scritto così ingegnoso e fatto con tanta perizia*». In fondo, nessuno vuole disobbedire, ma solo che siano chiari i motivi per cui verrà sottoscritto un documento di cui non si condividono alcune affermazioni, esattamente l'opposto dell'*escamotage* suggerito dai *solitaires* e approvato dai grandi vicari, che avrebbero voluto una firma con restrizione mentale, quanto di più gesuitico si potesse immaginare, che non esponesse nessuno a rappresaglie, o secondo l'impietosa formula di Jacqueline: «*consentire alla menzogna senza negare la verità*».

Se da una parte le religiose pensavano, sbagliando, di sottrarsi in questo modo al dilemma, dall'altra manifestavano tutto il loro sconcerto per il comportamento dei superiori, con punte di autentica indignazione: «servirsi di travestimenti e strade oblique, non credo che si sia mai vista una cosa simile nei secoli passati, e prego Dio di farci morire tutti oggi stesso piuttosto che introdurre un simile abominio nella Chiesa». Lo slancio, la passione che Jacqueline Pascal (nella lettera ad Arnauld lei stessa l'avrebbe definita ironicamente con il verbo «fulminer») mette nella sua requisitoria, non hanno niente di retorico o di patetico, sono il frutto di un disagio, meglio di un conflitto esistenziale, vissuto con tutta l'intensità possibile da chi sembra essere perfettamente consapevole degli esiti dello scontro, fino al presagio,

che di lì a poco verrà confermato, della propria morte: «Perdonatemi, vi supplico, cara sorella, parlo nell'eccesso di un dolore a cui sento bene che dovrò soccombere». La passione in lei non esclude la consapevolezza che non la sopravvivenza di Port-Royal o la difesa di un libro indigesto, l'*Augustinus*, che nessuno aveva letto, fosse il vero motivo dello scontro, ma la grazia di Dio, il dono irreparabile che la nuova società si affrettava a cancellare per lasciare posto a una visione in cui la quantità e lo scambio avrebbero lentamente invaso anche lo spazio del sacro, addomesticandolo. Per questo Jacqueline ribadisce che nessuno è autorizzato a negare la verità, e citando san Bernardo riafferma il dovere, anche per un'umile monaca, anche per un gruppo di suore prive di ogni importanza, di difenderla. A questo punto, la lettera passa dal piano della rivendicazione e dell'insofferenza, a quello più concreto del modo in cui bisognerebbe sottoscrivere il Formulario, dotandolo di un «piccolo preambolo», in cui si contestasse il principio secondo il quale un re con una «usurpazione di potere» impone ai sudditi una dichiarazione di fede. Certo bisogna obbedire a un simile ordine «ma che almeno ci sia un segno che lo si fa non perché non si capisca quello che si sta facendo, o come una cosa dovuta, ma perché è una *violenza*».

Anche in queste parole, durissime, traspare la fierezza di chi risponde solo alla sua coscienza, principio rivoluzionario che sia Richelieu che Mazzarino e poi Luigi XIV avevano scorto subito nell'apparente sottomissione di Port-Royal. Non un potere con cui venire a patti o con cui addirittura stringere alleanza, come i gesuiti e più in generale i grandi ordini monastici, ma un possibile focolaio di resistenza se non di ribellione. Per molti aspetti, Port-Royal anticipa e in qualche modo prefigura l'intransigenza giacobina, ancora trattenuta dai precetti religiosi, dalla disciplina conventuale e dalla soggezione della donna, dal timore quasi sacrale nei confronti della corona, ma la breccia è aperta e che un'umile religiosa si esponga fino a questo punto è un segno preciso che la linea di demarcazione tra la concezione del potere tradizionale e quella che si stava delineando con il giusnaturalismo,

oltre che con l'evoluzione della società francese, era già frastagliata e tutt'altro che pacifica.

Ma il piccolo preambolo non bastava. Jacqueline e la comunità degli Champs vogliono anche un'appendice, nella quale si affronti il vero tema del Formulario: la distinzione taciuta tra la questione di fatto e quella di diritto. Perché si sappia che se su quella di diritto c'è sottomissione, non così su quella di fatto. E anche a questo proposito, Jacqueline non nasconde la sua delusione: «So bene che non spetta a delle religiose difendere la verità; anche se si potrebbe osservare, per una triste circostanza dei tempi e del capovolgimento in cui siamo, che *dal momento che i vescovi hanno un coraggio da fanciulle, le fanciulle devono avere un coraggio da vescovi*. Se poi non spetta a noi difendere la verità, a noi spetta morire per la verità, e sopportare qualsiasi cosa piuttosto che lasciar credere che la rinneghiamo».

La continua evocazione del coraggio da parte di Jacqueline, apre un'insolita pagina nell'universo femminile conventuale: perché suona come rimprovero esplicito ai vertici della Chiesa, ma anche come rivendicazione orgogliosa di fermezza da parte di chi veniva considerato *naturalmente* bisognoso della fermezza altrui. Non si tratta solo di coraggio. Quando nella lettera la sottopriora di Port-Royal des Champs si avventura in esempi, dimostra una perfetta sintonia con la capacità divulgativa del fratello, capace di tradurre concetti complessi in immagini semplici. Come quella in cui ci si chiede se sant'Agostino, che ovviamente crede nel mistero della trinità, avrebbe firmato il Formulario voluto da fedeli desiderosi di non irritare un principe politeista, concepito in modo da lasciar intendere l'espressione «pluralità di dèi» sia in un'accezione politeista che trinitaria. La risposta è no. L'esempio può apparire forzato, ma trasferito alla disputa sul Formulario rivela tutta la sua carica eversiva: l'elaborazione del Formulario da parte dei grandi vicari e dei consiglieri di Port-Royal, nasconde l'*intenzione* di chi lo ha proposto. Dunque, letteralmente, chiede l'assenso a una negazione della fede cristiana *fingendo* di sottrarvisi. La particolarità di tutto l'impianto della lettera di Jacqueline consiste nel superare la distinzione voluta

originariamente da Arnauld tra il fatto e il diritto. Distinzione giuridica che, in fondo molto più della cavillosa questione di fatto se nel libro di Jansénius ci fossero o meno le proposizioni incriminate, rischiava di avvilire una disputa alta precipitandola in un misero problema filologico e giudiziario. D'un colpo, la mente precisa e audace della sorella di Blaise, capace in altre occasioni di persuadere un Richelieu o di flettere anche la granitica volontà del fratello, come al tempo della sua decisione, contrastata, di farsi religiosa, sbarazza il campo dalle interminabili battaglie, in cui sottigliezza e sofisma abbondavano da entrambe le parti, per ridurre tutto al vero motivo del contendere: una diversa concezione della grazia e dunque della Chiesa.

Jacqueline si difende nella lettera dalle obiezioni che evidentemente le sono state fatte in precedenza (dunque il dibattito viene da lontano ed è stato acceso), quando le è stato detto che, appunto, Agostino avrebbe firmato, e come potevano non farlo loro, piccole suore senza autorevolezza? La risposta è di nuovo lapidaria, e servendosi di un metodo infinite volte usato dal fratello, cioè quello di capovolgere l'argomento mostrando l'assurdità delle conseguenze, scrive che «il poco peso della loro autorità non le rende meno colpevoli se lo impiegano contro la verità». Così Jacqueline, come a suo tempo la Mère Angélique, ribalta la pretesa ragionevolezza di chi in realtà persegue scopi poco onorevoli, camuffandoli da articoli di fede, con il semplice costringere l'interlocutore alla coerenza: la disciplina assoluta di Port-Royal era frutto di una educazione in cui al primo posto c'era il rispetto della verità, l'essere sempre pronti al martirio per difenderla, e ora improvvisamente si chiedeva agli umili fanti di questo esercito disarmato di infrangere proprio il comandamento su cui avevano edificato la loro vita. Di questo si trattava. Forse pensando a quanto detto dal fratello nei suoi scritti sulla grazia, la sottopriora riprende l'esempio di Pietro che rinnega Gesù, e si chiede se, il fatto di non aver invocato la morte del suo maestro ma solo rinnegata la sua conoscenza, sia un'attenuante della sua colpa.

Eccoci dunque alla formulazione della seconda restrizione che Jacqueline e le religiose di Port-Royal intendono aggiungere al Formulario, «che vorrei fosse chiaro in tutto ciò che contiene», che vale la pena di riprodurre e che, molto probabilmente, sarà poi aggiunta al testo da loro sottoscritto: «Poiché nell'ignoranza in cui ci troviamo, tutto ciò che si può desiderare da parte nostra con la firma che ci si propone, è una testimonianza della sincerità della nostra fede e della nostra perfetta sottomissione alla Chiesa, al papa che ne è il capo e all'arcivescovo di Parigi, che è il nostro superiore; benché noi pensiamo che non si abbia il diritto di chiedere in questa forma ragione della loro fede a persone che non hanno mai dato motivo per dubitarne, tuttavia, per evitare lo scandalo e il sospetto che il nostro rifiuto potrebbe far nascere, con questo atto noi testimoniamo, che non stimando niente di più prezioso del tesoro della fede pura e senza confusione, e che vorremmo conservare a prezzo della nostra vita, noi vogliamo vivere e morire come umili figlie della Chiesa cattolica, credendo in tutto quello che crede, ed essendo pronte a morire per la fedeltà alla minima delle sue verità».

Nel testo, certo preparato ed elaborato dopo chissà quante discussioni, c'è un abile capovolgimento di situazione: sono le suore a *concedere* la loro firma, non i vescovi ad imporla! E, in modo più accentuato di quanto non lo fosse l'aggiustamento dei grandi vicari, si ribadisce che la firma vale esclusivamente per l'aspetto teologico *generale*. Chi legge questo passo come una semplice esplicitazione del rifiuto di sottoscrivere la questione di fatto, sbaglia. Nel mandamento dei grandi vicari si parla di «croyance» per la questione di diritto, qui si dice che le religiose sono pronte a vivere e morire «croyant tout ce qu'elle [la Chiesa] croit». Non si tratta di sfumature, e comunque si può morire anche per una virgola, massimamente in una cultura e in una società in cui la parola ha un valore esclusivo, e non si è ancora lasciato al solo dominio scientifico la precisione e la responsabilità espressiva del pensiero. Jacqueline e le sue compagne si dicono pronte a ribadire la loro fede cristiana, intendendo le *verità* della fede, non le cinque proposizioni o la loro presenza nel testo di Jansénius. E quando commentando il suo stesso testo, Jacqueline osserva che «È il punto più basso a cui possiamo scendere», non lascia dubbi di sorta: anche questo le sembra

un compromesso, perché *è* un compromesso! Né deve sfuggire l'ossessivo ritorno del pensiero della morte e del martirio, come se in lei fosse già chiaro, nel suo totale disincanto rispetto alle vere intenzioni degli uomini, che la battaglia verrà persa, che a niente serviranno le puntualizzazioni, il richiamo alla fede comune, la trasparenza del suo animo: «tutto questo [prigione, morte, dispersione, povertà] mi sembra niente in confronto all'angoscia in cui passerei il resto della mia vita se fossi stata tanto infelice da allearmi con la morte in una così bella occasione di rendere a Dio il voto di fedeltà pronunciato dalla mia bocca».

Quello che colpisce maggiormente in questa lettera è, anche se l'espressione può apparire fuori luogo, la *disperazione*. Letteralmente, la mancanza di speranza, o di una speranza che sia diversa da quella in Dio, accompagnata da una addolorata visione delle cose, una sfiducia che non è quasi mai rivolta ai *nemici*, quanto agli amici, ai direttori di coscienza, confessori e teologi, che si sono fatti carico di pilotare la navicella di Port-Royal nelle acque tempestose del mutamento epocale. Perché quegli uomini non sono migliori degli altri. Dietro la vocazione all'assoluto di Jaqueline e delle sue compagne c'è anche o soprattutto lo sguardo impietoso sulla realtà, e proprio quella più vicina, famigliare, che dovrebbe proteggere e non sa o non può o non vuole farlo. Nella lettera sono forti gli echi della sufficienza, della superiorità esibita, dell'inesistente blasone di un mondo maschile deludente: «sono abituata a essere trattata come un bambino, e Dio voglia che lo sia per tutta la vita... si sappia almeno che non ci si mette tranquille affermando che si ride delle nostre difficoltà senza portare alcuna ragione». Sono certo parole gravi, l'umiltà non fa velo, qui, alla coscienza di ciò che si è e alle menzogne degli altri che vorrebbero offuscare la verità. Il grido di ribellione è un grido di verità, come se dopo tanto tempo, anzi dopo il tempo dell'*obbedienza*, fosse venuto quello di chiarire una volta per tutte le cose. E la lettera si conclude ribadendo il disprezzo più assoluto per le forme e le formule, «non mi arresto affatto alle parole del nostro Formulario», con una ancora più esplicita affermazione che *mai* le religiose sottoscriveranno un documento in cui si nega la dottrina della grazia e il suo sostenitore Jansénius.

Improvvisamente, tutta la strategia di Port-Royal minacciava di essere vanificata. A torto Sainte-Beuve, e prima di lui De Maistre, leggono in chiave privata, individuale, e dunque eccessiva, «un pathétique impayable», la lettera di Jacqueline, invece di considerarla il risultato di una volontà collettiva, sia pure espressa con accenti personali, con il suo particolare talento letterario e il suo vigore intellettuale. Si potrebbe obiettare che nella lettera d'accompagnamento del documento ad Arnauld, per il quale è stata in realtà concepita, proprio Jacqueline sembra assumersi la paternità esclusiva di quello che ha scritto «mi venne l'idea impellente di scrivere tutti i miei pensieri su questo soggetto», ma, a parte la considerazione che il giorno dopo la comunità degli Champs farà esattamente quello che si dice nella lettera, e dunque questa non può essere stata una riflessione strettamente privata, il problema è appunto quello della responsabilità: spettava a lei e alla priora, che lo stesso giorno scriverà a sua volta ad Arnauld, farsi carico di una posizione tanto imbarazzante ed esporsi in prima persona per tutte.

Arnauld è il vero destinatario della lettera perché nella lettera di accompagnamento si fa un riferimento esplicito all' «ordine che ci avete dato con il vostro biglietto», e l'ordine non poteva essere che quello di sottoscrivere il mandamento dei vicari. Jacqueline sa bene che il momento è grave, e parla di «amertume», tristezza profonda, amarezza, e aggiunge che non sapendo a chi indirizzare i suoi pensieri ha scelto come destinatario primo la sorella Angélique de Saint-Jean. Ma questo non era che un espediente per rispettare le regole: come avrebbe potuto indirizzare una lettera simile direttamente al *grande* Arnauld, che oltretutto non aveva più alcun legame ufficiale con il convento? In realtà, per sua stessa ammissione, Jacqueline ha concepito il suo scritto espressamente per lui, tanto è vero che ha lasciato, come si era soliti in simili casi, un ampio spazio bianco sulla lettera, perché lui potesse argomentare «Se avrete la bontà di rispondere a ogni punto sullo stesso margine», e per attenuare il desiderio impellente di una risposta precisa (lo invita a rinviarle direttamente la lettera con le osservazioni), aggiunge poi che nel caso in cui intendesse rispondere a parte, dovrebbe rinviarla ugualmente, per permettere a suor Angélique di fare le sue osservazioni.

Ma il passaggio centrale e più intenso della lettera è l'allusione discreta quanto pungente al fratello Blaise: «Vedrete, padre mio, quanto ho tuonato contro ciò che è stato fatto. Mi è parso, oltre alla considerazione che in queste materie ciascuno interpreta come può e sostiene le proprie ragioni come gli riesce, che potevo farlo più liberamente di un altro, *a causa di colui che vi ha avuto parte*». Se la sostanza della lettera è certamente il frutto di una consultazione collettiva, quasi il verbale di una delibera del capitolo, il tono aspro e appassionato è suo e la rabbia, lo sgomento, la delusione sono rivolti direttamente a Blaise. La sostanza del carattere femminile di questo atteggiamento è di una scoperta ingenuità: anche il discorso più alto e teorico passa attraverso il rapporto concreto con l'altro, ne subisce le inevitabili implicazioni. Contro chi ha scritto le *Provinciales*, Jacqueline ritorce lo stesso sarcasmo che ha imparato da lui: «provo una gioia incredibile per il suo zelo». Perché lo spirito del mandamento, elaborato dagli strateghi di Port-Royal, serve certamente per «mettere al sicuro la coscienza di un'infinità di persone che si lasciano condurre al macello come agnelli e che, in un tempo in cui non bisognava sperare che quelli che hanno l'autorità della Chiesa di Parigi avessero la forza sufficiente per esortare con il loro esempio tutti i fedeli al martirio, è stata una cosa degna della loro pietà fornire il mezzo, senza neppure che la maggior parte di loro lo sappiano, per non fare niente apertamente contro la verità». Il brano è ironico e polemico al tempo stesso. Riprendendo quello che ha già detto nella lettera, accusa i vescovi di viltà, ma anche Arnauld e Pascal di doppiezza, di colpevole prudenza, e ancora di più: di avere taciuto quello che stavano facendo, ingannando la maggior parte dei fedeli. La ribellione di Jaqueline non è solo contro l'espediente, poco in sintonia con la franchezza necessaria nelle cose della fede, ma anche contro l'alterigia di questi intellettuali che si arrogano il diritto di decidere per tutti. E che questo sia il momento centrale della protesta delle religiose degli Champs, è ribadito con estrema, al solito, consapevolezza: «Va bene che le cose siano così [cioè che ci si preoccupi di limitare i danni alla comunità religiosa] purché si permetta a quelli che ne avranno il coraggio di spingersi più avanti, senza

pretendere che ci salviamo oscurando la verità, e accontentandoci di non negarla realmente, anche se sembriamo condannarla in apparenza».

La doppiezza è l'imperdonabile colpa dell'ordinanza stilata dai teologi-filosofi, improvvisati mediatori e diplomatici: la voce di Jacqueline squarcia questo velo di ipocrisia, riconduce tutto alle radici della scelta di fede, rifiutandosi di non vedere. Ma che il rimprovero, secco come uno schiaffo, sia anche e tutto nei confronti di Blaise, a cui non perdona, e non ha mai perdonato, l'attitudine mondana, il tradimento del loro impegno e al tempo stesso del loro fortissimo legame, è dimostrato da una evidente citazione della decima *Provinciale*: «sembra che in questo caso si voglia fare come quelli che sostengono che non si è obbligati ad amare Dio, basta non odiarlo». E non era proprio in quella *petite lettre* che Pascal aveva parlato, a proposito di tutte le astuzie dei gesuiti per addolcire la durezza dei comandamenti divini, di *méthode facile*?

La lettera della Mère Madeleine du Fargis, che accompagna e avalla autorevolmente quella di Jacqueline, non aggiunge niente di nuovo a quest'ultima, ma ribadisce il carattere collettivo del suo contenuto: «vedendo che fino ad ora si è data poca importanza a tutte le obiezioni che abbiamo proposto e ai chiarimenti che abbiamo chiesto». Indirizzata ad Arnauld, non solo non esprime il pensiero di una o due suore, ma giunge, evidentemente, al termine di un lungo dibattito interno a cui Arnauld e gli altri *solitaires* non hanno voluto dare alcun peso. La Mère du Fargis ammette che il testo di Jaqueline è a tratti eccessivo nella sua foga (*son zèle*), ma «ella è realmente penetrata dall'amore della verità che è ciò che le impedisce di moderarsi». E mentre afferma che il rifiuto del Formulario *e* del mandamento, di nuovo come in Jacqueline essi vengono equiparati, non deve essere visto come una disgrazia ma come un'occasione «ben lungi dal temere la persecuzione, io la guardo come il bene più grande che mi possa arrivare», non dimentica di sottolineare il rimprovero più cocente, che non va certo agli estensori del Formulario, ma ai più vicini consiglieri e direttori di Port-Royal: «Infine, padre mio, mi sembra che noi abbiamo il dovere di far vedere che l'educazione che

abbiamo ricevuto ha dato i suoi frutti e che non siamo di quelle che un momento credono, ma al tempo della tentazione si ritirano».

Chi le aveva istruite? E chi chiedeva loro adesso di arrivare a un accomodamento? Come nella lettera di Jacqueline, anche in quella della Mère du Fargis, torna il pensiero della morte, della morte procurata dall'impossibilità di sostenere il peso di smentire tutta la propria vita e la propria fede, solo che qui l'accenno è a suor Gertude, che potrebbe scrivere a sua volta ad Arnauld: «Penso che se la disgrazia arrivasse [la firma del Formulario] basterebbe questo a farla morire».

Il capolavoro diplomatico è già diventato un tradimento per coloro che avrebbe voluto proteggere. I ricorrenti anatemi, il grido angosciato che troviamo nelle *Pensées*, non sono espedienti retorici: «Tutti hanno meritato di venire abbandonati allo spirito di menzogna, gli uni per ingannare, gli altri per essere ingannati» (425 bis).

Attorno a Port-Royal, in quei giorni, c'è come un formicolio di lettere, con accuse, precisazioni, smentite, suppliche. Non solo le religiose sono in agitazione e non solo loro sono in disaccordo con Arnauld e Pascal. Anche l'abate Le Roy de Hautefontaine, scrivendo ad Arnauld, avanza molti dubbi sull'opportunità di firmare il Formulario corretto dall'ordinanza o mandamento dei vicari: «Io non credo che si possa in coscienza firmare il Formulario, quale che sia l'interpretazione con cui i grandi vicari si sforzano di farlo accettare, a meno che questa interpretazione non compaia nel Formulario stesso. Ma qui è il Formulario e non l'interpretazione che ci dicono di firmare». E anche se non sempre le abili o macchinose risposte di Arnauld convincono: «E io, signore, vi rispondo che in realtà non si firma né il Formulario né l'interpretazione, ma il Formulario interpretato», è evidente lo sforzo di raggiungere un compromesso a ogni costo. Arnauld, d'altra parte, è contrario a porre restrizioni alla firma oltre quelle implicite nell'ordinanza dei vicari, perché non gli sfugge che questi distinguo possono aprire pericolose fenditure all'interno di Port-Royal, se già non le hanno evidenziate. Ma anche altri, come Nicolas Perrault fervente giansenista e fratello dello scrittore, non

potevano accettare l'idea del mandamento come restrizione mentale, considerandola una pura e semplice «presa in giro, un inganno».

In una lettera del 24 giugno, Claude Girard lascia intravedere una gamma di posizioni diverse, di distinguo sempre più sottili, in una specie di involontaria caricatura dell'odiata casuistica gesuita: chi non avrebbe voluto firmare senza una dichiarazione a parte, chi non l'avrebbe fatto per motivi di disciplina ecclesiale, chi avrebbe accettato l'esilio per sé ma la salvezza per le religiose, ecc. Non del tutto a torto, Girard ammoniva gli amici, pur nei loro encomiabili slanci e nelle loro sottili riflessioni: «Stiamo attenti a non dividerci». In un altro passo della lettera, schermendosi dalla falsa voce secondo cui avrebbe accettato di firmare senza alcuna restrizione, aggiunge, riferendosi a uno dei suoi accusatori: «spero che mi renderà giustizia quando si ricorderà che gli ho garantito che tutto Port-Royal e i signori Pascal e de Lalane erano a favore della firma con restrizione; e anche che ci si è detti disposti a firmare il Formulario a patto che i vescovi ne dessero essi stessi un'interpretazione, o che permettessero ai singoli di interpretarlo con le loro restrizioni». Dunque non ci sono dubbi che il variegato fronte dei *solitaires* e degli amici di Port-Royal era d'accordo su una qualche forma di restrizione da aggiungere al Formulario, anche se non tutti concordavano su quale dovesse essere.

Una delle testimonianze più chiare di questi dilemmi e contrasti, è lo scambio epistolare tra l'abate di Hautefontaine, contrario alla firma nei termini proposti dai grandi vicari, e Arnauld. La sua posizione consiste nell'osservare che in realtà ciò che i religiosi sono chiamati a sottoscrivere è il Formulario, non l'ordinanza dei grandi vicari, per cui si dovrebbe firmare non il Formulario ma una dichiarazione a parte in cui si distingua nettamente il fatto dal diritto e si accetti di sottoscrivere solo il diritto. In prima battuta Arnauld, come abbiamo visto, replica che non si tratta di firmare il Formulario *e non* l'interpretazione dei vescovi, ma di firmare il «Formulario interpretato» che, non solo recepisce quanto già accettato da Port-Royal, ma gli imprime il sigillo dell'autorità vescovile. Ma Arnauld, che confessa come, se fosse dipeso da lui, avrebbe più volentieri contra-

stato apertamente il Formulario (non era stato Saint-Cyran, in carcere, a dirgli quasi vent'anni prima: «*Dobbiamo andare dove Dio vuole senza fare niente per viltà*»?), mette anche in guardia dal rischio di un'opposizione preconcetta all'ordinanza. Dal pensiero del versatile teologo e filosofo traspare una preoccupazione destinata a venire sfortunatamente confermata dai fatti: «Ecco, signore, ciò che mi fa credere che non solo si possa firmare in coscienza, in modo conforme al mandamento dei grandi vicari, ma che, o ci si assenta, per non firmare in alcun modo, o, se lo si fa, bisogna farlo semplicemente, senza altre spiegazioni. Perché se ci sarà chi firma con una spiegazione, testimonierà con questo di non ritenere il mandamento sufficientemente chiaro; e così si formerà come un pregiudizio contro coloro che lo avranno semplicemente firmato, e si darà occasione di metterli tra le fila di chi avrà condannato Jansénius... se ci saranno ecclesiastici o comunità che rifiutano di firmare semplicemente, ci si potrà attaccare a essi, e con questo mandare in rovina tutto quello che hanno fatto i grandi vicari, facendo condannare queste persone come chi ha voluto eludere con le sue restrizioni le buone intenzioni dell'assemblea e del re. In verità, signore, la distruzione di un fantasma di cui il diavolo si serve per turbare la Chiesa è un bene così grande che ci si può anche *abbassare* un po' ». Nonostante la venerazione per Arnauld, l'abate di Hautefontaine non è convinto, come Jacqueline, della bontà della sua posizione e lo scongiura in un disperato appello di non firmare il Formulario a quelle condizioni, e in una nuova replica ad Arnauld, anticipando la ribellione di Pascal di alcuni mesi dopo, metterà in chiaro il vero motivo del dissenso: «Rinunciamo a ogni compromesso umano».

I due partiti sono ormai perfettamente delineati: da una parte chi, come Arnauld, ritiene prevalente l'interesse della comunità e della Chiesa, e non vuole esacerbare gli animi; dall'altra chi vede in questa tattica compromissoria un cedimento della propria fede e dunque il venir meno delle ragioni stesse dell'esistenza di Port-Royal e più in generale della fede cristiana.

Sarebbe interessante confrontare queste incertezze e oscillazioni all'interno di Port-Royal, con la convinzione di Pascal che la fonte di

tutte le eresie è la doppia natura del messaggio cristiano, che corrisponde alla doppia natura di Cristo: ogni eresia esclude il contrario di ciò che professa, mentre i contrari nel cristianesimo devono coesistere.

Il 23 giugno Port-Royal di Parigi firma sia il Formulario che l'ordinanza con una premessa restrittiva, mentre gli Champs li firmano nei due giorni successivi con una premessa e una aggiunta, secondo le indicazione dettate da Jacqueline nella sua lettera. Ma già il 24 il re convoca un Consiglio per esaminare il mandamento dei grandi vicari e due giorni dopo l'Assemblea del clero, che si congeda dal re avendo terminato i lavori, contesta l'ordinanza e ne chiede la rettifica: «Al quale proposito, i qui presenti signori, dopo averne fatto lettura e averne esaminato scrupolosamente il tenore, hanno riconosciuto che esso è manifestamente contrario alle due costituzioni e decisioni riguardanti la fede dei papi Innocenzo X e Alessandro VII, per quanto riguarda la loro condanna come eretiche delle opinioni e della dottrina di Jansénius riassunte nelle cinque proposizioni…. e che perciò sua Maestà sarà supplicato di sostenere il loro avviso con una sua ingiunzione, proibendo ai vicari generali di far firmare il Formulario in virtù di questo mandamento».

Lo stesso giorno, Arnauld scrive una lunga lettera a Le Roy per convincerlo che il mandamento non è un testo menzognero e degno delle sottigliezze dei casuisti, tanto avversati e derisi dai giansenisti, ma uno strumento di pace. Tre giorni dopo, Le Roy lo ringrazia delle precisazioni, ma avendo saputo delle decisioni dell'Assemblea, non può trattenersi dall'esultare (!) perché in questo modo le firme date al Formulario risulteranno nulle.

Anche se non direttamente in relazione al problema del Formulario, il nuovo superiore, Louis Bail, si reca a Port-Royal des Champs, dove tra il 27 e il 28 giugno esamina una per una le religiose, senza redigere, come farà in seguito per quelle di Parigi, un calendario delle audizioni. Su suggerimento della Mère Angélique de Saint-Jean, le religiose trascriveranno d'ora in poi ogni atto ufficiale che le riguarda, fornendoci

così una serie di documenti preziosi che assomigliano molto a dei verbali d'interrogatorio.

Jacqueline Pascal è l'undicesima a essere ascoltata. Louis Bail è un uomo rozzo e abbastanza volgare, ma durante il breve interrogatorio gioca la carta di un paternalismo suadente quanto pieno d'insinuazioni, incarnando a perfezione l'immodificabile maschera dell'inquisitore. Ha davanti una giovane donna di livello intellettuale enormemente superiore al suo, che intuisce perfettamente ogni sottinteso, ogni trappola meschina o puerile, e si comporta con una compunzione e una remissività che sembrano degne di un'attrice consumata (ma Jacqueline *è stata* un'attrice consumata, poco più che bambina ha recitato davanti a un entusiasta Richelieu), così che l'eterno gioco dell'inquisitore si capovolge in una lezione di scherma, grazie alla quale Jacqueline sfugge, senza mentire, a ogni ammissione che potrebbe compromettere Port-Royal, scegliendo il basso profilo della suora all'oscuro di tutto. È notevole come la donna che aveva smascherato con veemenza la tattica astuta di Arnauld e di suo fratello Blaise, solo poche ore dopo l'applichi a sua volta con tanta e consumata perizia. Ma non c'è alcuna contraddizione: mentre nel caso del Formulario era in gioco la fede e la coerenza della propria vita, qui si tratta solo di essere puri come una colomba e astuti come il serpente, per evitare le trappole di un superiore sospettoso e prevenuto.

Bail inizia chiedendo se abbia appreso fin dall'infanzia che Dio è morto *per tutti gli uomini*. La domanda, diretta, ha lo scopo di fissare un elemento dell'ortodossia chiaramente contrario all'agostinismo estremo, meglio al calvinismo, di cui viene accusato Port-Royal, secondo il quale Gesù sarebbe morto *solo* per i giusti. Jacqueline avrebbe potuto tranquillamente rispondere di sì, ma, da giocatrice abile e pronta a prevenire le mosse successive, sa che un'ammissione troppo decisa fornirebbe al suo inquisitore un'arma pericolosa: quando mai in una formazione catechistica elementare, quale si supponeva dovessero avere le donne, sia pure nell'ipotesi che potessero farsi religiose, si sarebbe toccato un tema così delicato? E infatti la sua risposta è: «Non ricordo che questo

si trovasse nel mio catechismo». Bail allora cerca di farla uscire allo scoperto chiedendole cosa ne pensi lei ora di una simile affermazione. Jacqueline manda a vuoto l'affondo: «Non sono solita approfondire materie che non riguardano la pratica; tuttavia mi sembra che si debba credere che Nostro Signore sia morto per tutti».

La risposta è impeccabile, perché se da una parte è del tutto ortodossa, dall'altra storna da lei il sospetto di una formazione teologica, ma la giovane sottopriora non si accontenta di sfuggire alla presa, deve mettere una punta d'ironia o di veleno, facendo addirittura risalire la sua educazione a due versi banali (lei raffinata poetessa) imparati al tempo della sua condizione laicale: «Tu non hai disdegnato per salvare il mondo/ di entrare nell'umile di una vergine seno fecondo». Altro che dispute di alta teologia! Perfino Bail, osserva Jacqueline con malizia, «sorrise un po' a queste parole». L'inquisitore assume allora la parte dell'*advocatus diaboli*: «Ma da dove viene dunque che in così tanti si perdono?». È forse la domanda più insidiosa. Rispondere che ciascuno si salva o si danna per merito proprio potrebbe voler dire accettare la teologia molinista, negarlo ammettere l'appartenenza al giansenismo. Jacqueline, a cui non mancano né la retorica né la perfidia, riprende nella risposta la domanda, ma sotto forma di preghiera: «Mio Dio, come è possibile che, dopo tutto quello che avete fatto per noi, tante persone periscano così miseramente? Quando mi vengono simili pensieri, io li respingo, perché non credo di dover sondare i segreti di Dio».

La parte teologica dell'interrogatorio è terminata. Bail ha capito che si trova davanti a un muro e che non può competere con la religiosa su un terreno sul quale Jacqueline può giostrare come vuole. La seconda parte è più fiacca, come se l'inquisitore, riconosciutosi sconfitto, recitasse la sua parte per puro dovere, ma senza più alcuna illusione di avere partita vinta. Le chiede delle letture fatte, di quale sia la sua funzione nel convento, se abbia sofferto per l'allontanamento delle novizie. E commentando la propria risposta, Jacqueline osserva di essersi dilungata sull'argomento, ma solo per esprimere il suo dolore «senza tuttavia sembrare indispettita». Poi, dopo altre osservazioni che si ripetono, Bail si sente in dovere

di concludere: «Che Dio sia benedetto.... rimanete sempre in questa fede«, ribadendo l'invincibile orrore della visione agostiniana della *massa damnationis*, forse anche solo per ferire la religiosa intimamente, non essendo riuscito a sconfiggerla in campo aperto.

Prima di lasciarla le chiede se ha delle lamentele da fare. Sembra un'osservazione marginale, quasi dovuta per il nuovo superiore del convento, ma racchiude un'ultima insidia. Jacqueline risponde di no, forse un po' troppo affrettatamente. L'inquisitore allora finge di stupirsi: tutte le religiose hanno sempre qualche lamentela da fare! La risposta della sorella di Blaise è fulminante: «Credo che ciò dipenda dal fatto che ciascuno fa il suo dovere senza occuparsi di quello degli altri». Il colloquio è terminato, ma la priora si sente in dovere di aggiungere un particolare non riportato nella relazione di Jacqueline: Bail le ha chiesto se andassero spesso a confessarsi e Jacqueline, con la solita prontezza, avrebbe risposto: «Quanto se ne ha bisogno». E avendo poi lui voluto sapere se qualche confessore le ha mai minacciate di non ricevere più la comunione per mesi, come penitenza. La risposta è stata: «Gesù, no!».

Il 29 e il 30 giugno a Fontainebleau i grandi vicari riferiscono ai rappresentanti della Corte e della Chiesa. Nella loro perorazione essi si muovono con grande cautela e non senza dimostrare una notevole capacità di destreggiarsi tra le clausole giuridiche, come quando sostengono che il mandamento contiene la distinzione tra il diritto e il fatto nel Formulario, implicando l'obbedienza solo per la questione di diritto, *perché* altrimenti chi non avesse firmato, non avrebbe potuto essere dichiarato eretico! Alla fine, davanti all'insistenza del re perché ritirino il mandamento, cosa che rifiutano, si riservano di osservare un ulteriore documento, stilato dal Consiglio di coscienza del re, per correggere il mandamento nel senso voluto dalla Corte. Ma anche questo documento verrà respinto dai vicari con molta fermezza come contrario al loro onore e all'interesse della pace nella Chiesa.

Il mese di luglio, con la revoca da parte del Consiglio di coscienza del re del mandamento dei vicari, segna una tappa decisiva nelle vi-

cende di Port-Royal. Anche l'ultimo ostacolo per l'imposizione nuda e cruda del Formulario sembra essere spazzato via. Si avvicina l'ora della grande prova. Le voci che si levano per opporsi, come quella del vescovo di Angers, Henri Arnauld, o dei curati di Parigi, sono semplici manifestazioni di fedeltà, testimonianze di coraggio e indipendenza. Nel documento del 20 luglio, sottoscritto dai curati di Parigi, tra cui padre Beurrier, ultimo confessore di Pascal, si afferma che il clero parigino ha accolto «con estrema soddisfazione» il mandamento dei vicari, e che ci si è «estremamente sorpresi nell'apprendere che alcuni vescovi hanno detto pubblicamente che l'ordinanza ha scandalizzato i cattolici». Si ribadisce che la maggior parte degli ecclesiastici ha firmato Formulario e mandamento, che sono stati di «edificazione» per tutti, e si afferma che «tutti quelli che hanno scolpito nel cuore l'amore per la pace e per l'unità, hanno guardato all'ordinanza come al solo e unico mezzo per comporre le dispute attuali e affermare la pace».

Non tutti i curati avrebbero però firmato il documento, e comunque questo non spostò di una virgola le decisioni già prese dalla Corte.

Il commento di Hermant alla procedura con cui il vescovo Marca, uno dei principali consiglieri del re, invia a Roma la richiesta di stilare un breve dove si sconfessi il mandamento dei grandi vicari, ribadendo l'infallibilità papale anche in materia di fatto, è di un raro sarcasmo: «egli inviava lo Spirito Santo a Roma nella valigia dello stesso corriere che portava le istruzioni su ciò che il papa *doveva* fare». Ma dietro la volontà dei vescovi e del Consiglio del re di mettere fine alla questione del Formulario, c'era l'ostinatezza della regina madre che, nell'attesa di una decisione del papa, alla domanda su cosa sarebbe successo se il papa si fosse rifiutato di condannare la distinzione tra fatto e diritto, rispose: «Allora sarebbe un eretico». Al che il re, non senza ironia, avrebbe commentato: «Come vedete è la regina che giudica la cattolicità del papa».

Le sei lettere della Mère Agnès di questo periodo riguardano esclusivamente i due grandi fatti che tenevano il convento con il fiato sospeso:

la visita del nuovo superiore, Bail, anche nella casa di Parigi, e la lenta e dolorosa agonia della Mère Angélique.

Dopo che Bail era stato a Port-Royal des Champs, le religiose di Parigi temevano la sua visita, al punto che la Mère Agnès, il 7 luglio, scrive a De Contes, uno dei due vicari, pregandolo di accompagnare Bail a Port-Royal: «vi scongiuriamo, signore, di farci la grazia d'iniziarla [la visita] e di concluderla... perché non desideriamo meno una cosa dell'altra, e siamo consapevoli che solo con la fine di questa visita usciremo dalla pena in cui ci troviamo da due mesi». Pochi giorni dopo, indirizzandosi al vescovo di Angers, che aveva appena scritto una lettera al re per difendere l'operato dei vicari, lettera che venne apprezzata ma con riserva, perché il vescovo aveva un difetto o una colpa, *era il fratello di Arnauld,* la Mère Agnès riferisce l'intenzione di esporre la santa spina, quella miracolosa del 1656, per invocare la grazia e il conforto di Dio, e di far celebrare una messa in onore dello spirito santo «affinché voglia predisporre lo spirito e il cuore della persona che tanto ha bisogno di essere illuminata sulle verità che perseguita, dal momento che non gli si dà modo di vederla». Il riferimento è con tutta evidenza al re. Ma nella lettera, curiosamente, scompare quella fiducia, espressa al vescovo di Angers, che la visita coincida con la fine delle prove per il convento: «perché ci fanno capire che non siamo affatto alla fine dei nostri mali. L'unica consolazione è che essi finiranno con la nostra vita». Segue il racconto di quanto avvenuto agli Champs, dove Bail si sarebbe congratulato con le religiose per la loro fede priva di macchie ma, al tempo stesso, a due suore che esprimevano la loro gratitudine a Dio per averle messe in quel convento, avrebbe detto in tono di oscura profezia o minaccia «che non sarebbero state sempre così contente, e che la persecuzione le avrebbe raggiunte dentro il convento, dopo essere stata fuori». Per quanto riguarda le condizioni della Mère Angélique: «Temiamo molto che il suo gonfiore non si trasformi in idropisia». La lettera si conclude con una espressione che assomiglia a un grido: «Guardiamo a voi come al nostro solo e unico vescovo nella persecuzione».

Anche Singlin scrive al vescovo di Angers per ringraziarlo del suo intervento riguardo a un problema «che è solo una chimera o al massimo una cosa di nessuna importanza, trattandosi solo di una questione di fatto, che non produrrà mai degli eretici», che rischia di coinvolgere nella disputa le religiose «in materie che non possono capire». E nella lettera, in ben due passaggi, Singlin lascia trapelare una certa diffidenza, se non ostilità, al mandamento dei vicari, ragione non ultima della divergenza di vedute tra il vescovo e suo fratello Antoine Arnauld: «Non dubito poi, Signore, che tutti ritengano che voi abbiate agito con maggior prudenza scrivendo al re, piuttosto che fare un buon mandamento…. che avrebbe occultato la verità presso coloro che la sostengono».

In una lettera della Mère Agnès alla Mère Françoise de Foix, tornano il riferimento alla minaccia dei «mali peggiori» e la fosca premonizione che «i nostri nemici ci vogliono portare allo stremo», nonché il racconto di quanto accaduto agli Champs e le notizie sulla salute della Mère Angélique, che partecipa comunque alla vita delle religiose: «Ella ci consola nella ferma speranza che Dio ci libererà». In una lettera del 17 luglio, dopo che la visita di Bail è già iniziata, si fa riferimento a un segno della grazia divina, «il dito di Dio opera meraviglie», quasi certamente uno dei tanti piccoli o grandi miracoli che a Port-Royal scandivano la vita della comunità come segni inequivocabili della grazia. Ma viene anche riportata l'espressione ingiuriosa di Bail davanti al capitolo delle religiose riunite: esse sono sospettate di eresia! Il comportamento del superiore è moderato solo dalla presenza ragionevole del gran vicario De Contes.

Il fervore, l'agitazione, il brusio di quelle voci femminili, il fruscio di tante lettere e biglietti, crea una circolazione istantanea di ogni fatto o minimo incidente, e la voce corre irrefrenabile a portare abbattimento o sollievo.

Il 25 luglio, mentre si concludono i colloqui di Bail con le religiose, il luogotenente civile e il procuratore del re si accertano che i confessori della casa di Parigi siano effettivamente andati via e ispezionano anche le costruzioni

adiacenti al convento dove risiedono Mademoiselle d'Atrie, Madame de Sablé e il signore di Sévigné. La Mère Agnès, desolata, scrive alla Mère de Foix lamentando le condizioni della Mère Angélique: «soffre di dolori così grandi che non si può vederla senza provare pietà». Racconta dell'ispezione, alle cinque e mezza del mattino, e della conclusione degli interrogatori, che hanno registrato una grande compattezza tra le religiose: «alcuni dicono che ci siamo messe d'accordo tra noi per non dire niente che potesse nuocerci. Così, che facciamo bene o male, il giudizio su di noi non cambia».

In questo clima di sospetti e vessazioni, la Mère Angélique sta consumando il suo calvario. Rimangono della fine del mese due biglietti, scritti o forse dettati, uno al vescovo di Angers, suo fratello, con il quale, nel prendere commiato da lui («Benché io non sia più che una suora dei dolori»), lo ringrazia per l'intervento a favore di Port-Royal, l'altro, l'ultimo a noi pervenuto, indirizzato a Madame de Boisguilbert, in cui racconta di aver preso i sacramenti e aggiunge, con un estremo sussulto d'ironia: «I medici dicono che sto meglio di quanto sia stata prima. Ma bisogna lasciare il giudizio al Medico sovrano, che ordinerà quello che vorrà. Egli mi ha fatto la grazia di non desiderare niente, se non che sia fatta in tutto e per tutto la sua santa volontà».

Gli echi dei fatti di Parigi, perquisizioni e agonia della Mère Angélique, vengono diffusi dai diversi corrispondenti e amici di Port-Royal, così in una lettera della fine del mese di Sacy a Thaumas, che conclude rassegnato: «Si è sempre nell'attesa di simili disordini». Ma la lettera è interessante anche perché, trattando della collocazione della sorella di Thaumas in un convento, Sacy mette in guardia l'amico da quei conventi in cui «si fa mercato delle religiose», riferendosi ovviamente alla dote richiesta.

Anche se non siamo certi che la lunga lettera di Barcos del 31 luglio, indirizzata a Mademoiselle des Vertus, vada riferita al 1661 o al 1662, rimane il fatto che il documento conferma come il secondo abate di Saint-Cyran sia in rapporti stretti e continui con Singlin e con Madame de Longueville e, sia pure schermendosi, non rinunci a prendere posizione sui temi teologici che questa gli proponeva e che, come abbiamo visto, avevano portato Barcos e

Singlin a scontrarsi con Arnauld. Per il tramite di Mademoiselle des Vertus, Madame de Longueville sembra porre il problema se sia lecito a un cristiano pregare Dio ringraziandolo della predestinazione. Che nell'infuriare delle persecuzioni, Barcos si astraesse in questioni di alta teologia, non sarebbe una cosa strana né fuori dalla consueta lontananza del religioso dalle cose terrene («vi chiedo di aiutarmi a nascondermi nel silenzio e nell'oblio degli uomini, così come nel ritiro»), arroccato in una sorta di eremitaggio che gli impediva di mescolarsi alle lotte in corso, di cui provava evidente fastidio. Quello che invece appare più curioso è che mentre Port-Royal sta pagando in termini concreti la propria fedeltà agli assunti giansenisti, e mentre i suoi dottori cercano delle astute quanto vane scappatoie per salvare il convento dalla punizione al tempo stesso religiosa e civile, Barcos ribadisca senza la minima attenuazione il suo credo integralmente agostiniano. Non solo, ma approfittando della questione posta da Madame de Longueville, conferma in modo intransigente il suo tradizionalismo esasperato, contestando appunto un tipo di preghiera come quella sottoposta al suo giudizio: «La preghiera deve procedere dalla fede, e niente si oppone maggiormente alla fede della novità, che rende gli uomini innovatori, e distinti dai fedeli e veri cristiani, i quali seguono solo la tradizione antica, considerandola l'unica regola della religione e di tutta la loro condotta».

Non solo qui la tradizione appare come unica fonte normativa, ma, ed era uno dei punti di contrasto con Arnauld, Barcos esclude che la ragione possa o debba condizionare la fede: «So bene che per sostenere questa preghiera si possono addurre delle ragioni. Ma la fede concerne l'autorità, non la ragione…. Ora il giusto vive tramite la fede, secondo la scrittura, ciò vuol dire che tutte le azioni nella vita di un cristiano vero devono essere regolate dalla fede e non devono seguire altre regole, né altre fonti di illuminazione». Quindi espone la dottrina secondo cui gli uomini sono predestinati e non possono certo ringraziare Dio per averli salvati perché questo vorrebbe dire conoscere le sue imperscrutabili decisioni: «Ma è evidente che uno spirito ragionevole non potrebbe temere ciò che ritiene impossibile. E così, essendo impossibile che un predestinato perisca, o che colui che persevera non sia beato, è evidente che coloro che credono che Dio li abbia predestinati, e che darà loro la

perseveranza, non potrebbero temere di andare all'inferno, né di non andare in paradiso; ma in questo modo essi distruggono il timore, e generano una sicurezza e una tranquillità che appartengono solo a coloro che si trovano in cielo».

Tutto Port-Royal, e ciò di nuovo lo avvicina ai grandi movimenti scismatici ed ereticali del secolo precedente, ritiene il testo sacro l'unico depositario dei principi della fede e la fonte più sicura per orientare la vita religiosa. Claude Lancelot riporta un'affermazione di Saint-Cyran riguardo la Sacra Scrittura: «Noi non dovremmo leggere quasi altro», e anche il suo grande e indignato stupore quando un abate italiano gli confessò che molti prelati, compreso lui, non avevano mai letto integralmente il testo sacro, e alla sua domanda se non avesse almeno ascoltato i racconti biblici durante le prediche, quello aveva risposto: «Ma le prediche non trattano queste cose.... Eh, si racconta qualcosa di interessante di una nuova idea, qualche insegnamento di una favola di Ovidio, o cose simili» (*Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran*).

Uno dei paradossi più acuti della storia, e uno degli equivoci più duraturi, è che le rivoluzioni nascano da un invincibile impulso, dall'irruzione del nuovo che abbatte la vacillante muraglia di ciò che insensatamente gli si oppone. Port-Royal al contrario, come per altro la Fronda, ma in parte anche i fatti dell'89 nel secolo successivo, è l'esempio di un disegno rivoluzionario concepito nel nome esclusivo della tradizione. Se l'essenza della realtà preesiste a tutto, il pensiero che la rispecchia è autentico solo nella misura in cui risale alla sua formulazione originaria. Il culto della tradizione a Port-Royal è assoluto e in quanto tale eversivo, perché pretende di giudicare il presente nel nome di ciò che lo stato attuale del potere, religioso e politico, afferma essere il proprio fondamento. Mentre l'utopia è per sua natura incerta e comunque non garantisce alcun beneficio né possiede alcun valore morale, il passato è una fonte indiscutibile in quanto sorregge il presente e ne costituisce la giustificazione. Che l'attacco a Port-Royal sia stato concepito sulla contestazione di cinque frasi estratte da un libro che veniva ritenuto depositario della tradizione,

non è l'ultimo dei sintomi di un disagio che prendeva forma dalla natura stessa del conflitto. Da una parte il potere politico stava elaborando nuove forme di organizzazione sociale e cercava di sfruttare tutta la carica innovativa del pensiero scientifico moderno, dall'altra una comunità di irriducibili lo contestava aspramente sulla base dei testi. Lì, il potere lo colpì non senza ironia, costringendolo a difendersi sul suo stesso terreno, mettendo alla prova la sua scarsa duttilità ermeneutica, inchiodandolo alle sue numerose contraddizioni, costringendolo a dibattersi invano nella selva dei sofismi e delle inestricabili contorsioni intellettuali.

Una di queste contraddizioni era Blaise Pascal, che a differenza degli altri, soprattutto Arnauld e in genere i *solitaires*, intuiva bene e anzi viveva consapevolmente questa contraddizione. Aveva scritto nel 1651: «Bisogna considerare che le une [scienze] dipendono solo dalla memoria e sono puramente storiche, non avendo per oggetto che la conoscenza di ciò che gli autori hanno scritto; le altre dipendono solo dal ragionamento e sono interamente dogmatiche, avendo per oggetto la ricerca e la scoperta delle verità nascoste.... Nelle materie dove si ricerca solo di sapere ciò che gli autori hanno scritto, come nella storia [...] e soprattutto nella teologia, e infine in tutte quelle che hanno per principio, o il semplice fatto, o l'istituzione divina o umana, bisogna necessariamente ricorrere ai loro libri, perché tutto quello che se ne può sapere vi è contenuto [...] Solo l'autorità può illuminarcene. Ma dove questa autorità ha maggior forza è nella teologia, perché lì è inseparabile dalla verità, e perché la conosciamo solo grazie ad essa» (*Préface sur le traité du vide*).

Da qui la sua convinzione che la storia si reggesse sulla testimonianza e che ogni testimonianza andasse accolta con totale fiducia. Per questo Pascal ebbe sempre una stima assoluta nei confronti del popolo ebraico, come Nieztsche e al contrario di Baudelaire, che pure condivide con lui la sensibilità storica e metafisica, ma di cui non si ricorda mai l'orribile pensiero: «Bella cospirazione da organizzare per lo sterminio della razza ebraica». Presente in modo massiccio nelle *Pensées*, il popolo ebraico («L'incontro con questo popolo mi stupisce e mi sembra degno di attenzione», 424) rappresentava per lui il primo anello tra

Dio e l'uomo, testimonianza vivente delle profezie e caso unico nella storia di sopravvivenza miracolosa. Sul piano storico, a parte le conoscenze imprecise sulla datazione dei libri biblici in relazione ad altri, ad esempio Omero, Pascal coglieva con una formula icastica l'originalità dell'Antico Testamento: «C'è una bella differenza tra il libro fatto da un individuo e da questi gettato al popolo, e un libro capace di generare un popolo» (407).

«L'opera pascaliana non è che una specie di orazione funebre per un popolo in agonia fino alla fine del mondo» (Philippe Sellier, *Pascal et Saint Augustin*).

Per Pascal la storia è la catena della memoria: se l'ultimo anello reca la notizia di un fatto avvenuto miglia di anni fa, questo è possibile solo perché la catena ha retto in tutta la sua lunghezza. La tradizione è la garanzia delle profezie, l'obbedienza, la fiducia nella tradizione è perfettamente razionale come l'esperimento che riguarda i fenomeni naturali. L'attitudine razionale dello scienziato non ha mai sfiorato in lui la concezione della religione, dove tutto rimane chiuso all'interno della Parola, secondo la formula di Freye Northrop: «I due testamenti formano un doppio specchio, ciascuno dei quali riflette l'altro, ma non il mondo esterno» (*Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*).

Quello che pensava della storia è chiaro, essa semplicemente non esisteva nella sua autonomia, non aveva alcun senso, anzi era una devianza, un'aberrazione, una tragica pagliacciata, una parata di nomi altisonanti: «Mascherare la natura e travestirla. Non più re, papi, vescovi, ma - augusto monarca -, ecc., niente Parigi, - capitale del regno -» (465).

Lo scienziato, il matematico e studioso di metodo, tracciò una linea di netta separazione tra il procedimento scientifico, assiomi, dimostrazioni, regole di trasformazione, e la comprensione della realtà, arrivando negli ultimi anni a capovolgere quello che aveva scritto nel 1655: «*Ciò che supera la geometria ci supera*». Ammirava la nettezza rigorosa del discorso matematico, ma capiva che era solo una questione

di povertà: tutto vi appariva delimitato, controllabile, conseguente, perché riguardava un'astrazione molto lontana dalla realtà: «fuori da ogni esperienza». Mentre per quanto riguardava la realtà occorreva: «vedere la cosa in un colpo solo, con un solo sguardo». Trattare «in modo geometrico le cose intuitive» voleva dire rendersi «ridicoli», perché la lunghezza del processo deduttivo e l'ampiezza dei principi non sarebbero mai arrivate a cogliere l'essenza, e il riferimento è esplicito: «Scrivere contro quelli che approfondiscono troppo le scienze. Cartesio» (476). L'intuizione concreta al contrario arrivava di slancio, abbracciando la realtà in modo sicuro e sintetico, con un movimento «naturale e senza artificio».

Non era la celebrazione del senso comune, ma non era neppure lontana da quel richiamo alla concretezza che saldava in anticipo sui tempi la ricerca delle scienze naturali con l'empirismo, avendo cura però di non attribuire alla ricerca il dominio sull'esperienza, perché ogni ricerca scientifica comportava un'adeguata distanza dalla realtà, e quello era il prezzo da pagare, non solo in termini di conoscenza. E alla fine disegnava una condizione umana in bilico tra l'orrore e l'impotenza, fondando quella «anthropologie baroque» di cui parla Pierre Magnard, che condanna l'uomo «a essere l'ospite incongruo nel deserto della ragione» (*Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*).

Poiché la verità religiosa per Pascal, a differenza di quella scientifica, era garantita esclusivamente dalla tradizione, e il cuore della validità di quest'ultima, la sua verifica più sicura, gli sembrava la profezia. Qualcuno aveva predetto che sarebbe accaduto quello che poi era accaduto, ecco la prova, e il compimento della profezia non era che l'equivalente dell'esperimento scientifico, in entrambi i casi si trattava di accertare una verità *preesistente*, la profezia compiuta era il vero miracolo, anzi, le profezie erano «miracoli permanenti». Il miracolo, a cui nelle *Pensées*, e dunque nell'apologia, era riservato un'intera sezione, costituiva per Pascal una prova evidente, anche se non decisiva, della volontà di Dio di concedere segni della propria potenza, non tanto in ordine alla fede quanto in difesa della dottrina: «Le profezie, i miracoli stessi e le prove

della nostra religione non sono di tale natura che si possa definirli assolutamente convincenti, ma sono tali che è anche impossibile dire che è irragionevole credervi» (682). Questa particolare accezione del miracolo, che aveva i suoi fondamenti teologici in Tommaso, era stata confermata dai tanti miracoli che si erano abbattuti su Port-Royal a partire da quello del 1656 della santa spina, che erano stati interpretati come il favore divino nei confronti di Port-Royal e contro i suoi nemici, anche se ammoniva: «I miracoli sono per la dottrina e non la dottrina per i miracoli« (684). Il miracolo per lui era l'ennesima conferma che Dio stesso quando si rivolgeva all'uomo lo faceva considerandolo una indissolubile unità, in cui era impossibile separare le diverse componenti: «I miracoli e la verità sono necessari perché bisogna convincere tutto l'uomo, corpo e anima» (688). Restava, è vero, la preminenza della grazia, lo slancio della persona, senza il quale niente, neppure il miracolo, poteva convincere o piegare: «La nostra religione è saggia e folle, saggia in quanto è la più sapiente e la più fondata da miracoli, profezie, ecc., folle perché non vi si appartiene a causa di tutto ciò» (686), parole pressoché identiche a quelle di Barcos, di pochi anni prima: «Come c'è una saggezza che è follia davanti a Dio, c'è anche un ordine che è disordine; e dunque c'è una follia che è saggezza, e un disordine che è un'autentica armonia». Il primato rimaneva saldamente riservato a quella conversione della mente e del cuore su cui solo Dio poteva esercitare la sua misericordia, perché per accettare il miracolo, Pascal lo sapeva bene, bisognava essere in grado (la dottrina) di capirlo e ritenerlo possibile, ma a sua volta il miracolo illuminava la dottrina: «come quando uno presenta delle lettere timbrate col sigillo reale, tutti credono che quanto in esse è contenuto procede dalla volontà del re» (Tommaso, *Summa Theologiae*).

Troppo vicino era il momento in cui, nel bel mezzo del suo scontro con la Compagnia, Pascal aveva avvertito il miracolo di sua nipote come un incoraggiamento, una benevolenza celeste, perché potesse rimanere impassibile, e accanto alle cautele esplode la sua ammirazione: «Ecco una reliquia sacra, ecco una spina dalla corona del salvatore del mondo, su cui il principe di questo mondo non ha potere, che fa miracoli in forza di quel sangue sparso per noi. Ecco che Dio stesso sceglie questa casa

per farvi risplendere la propria potenza» (692). E la lunga disanima sul valore del miracolo in ordine alla verità, non lascia dubbi su come Pascal abbia interpretato il miracolo della santa spina nel bel mezzo della polemica, concependola come un'arma prima che come un fatto dottrinale: «Persecutori ingiusti di coloro che Dio protegge visibilmente» (696). Il miracolo infine come segno di una presenza viva, che nella penombra di ogni comprensione andava di slancio oltre la rigidità del dogma tradotto in formule o l'astrazione di un creatore lontano e inaccessibile: «La volontà di nascondersi e, conseguentemente, di svelarsi, è dunque legata, come si vede, a quella di vivere nella storia. È il Dio del dialogo con l'uomo che si nasconde o si rivela» (Henry Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*).

Nel frattempo Pascal regola le ultime pendenze della successione di Louise Delfault e i commissari del tribunale di Parigi fanno una nuova visita agli Champs.

La disputa sul Formulario, a parte le implicazioni dolorose, avrebbe non poche volte assunto tratti grotteschi, come nel caso della malattia «mortale», a cui però sarebbe sopravvissuto una trentina d'anni, di Mathieu Feydeau, antico sodale di Duhamel quando questi, nel 1645, era diventato curato di Saint-Merri. Intrepido combattente (bello l'epitaffio che gli verrà riservato dopo la morte, quella vera: «Non credeva di essere in esilio in nessun luogo, perché apparteneva alla città dei santi e alla casa di Dio; riteneva di essere in esilio dovunque, perché non era ancora accolto nella santa città della Gerusalemme celeste»), giunto a quello che tutti ritenevano il letto di morte e trovandosi sotto la giurisdizione della parrocchia di Saint-Sulpice, saldamente in mano ai nemici dei giansenisti, venne richiesta per lui l'estrema unzione. Da quel momento, attorno al suo letto si scatenò una lugubre farsa in cui sarebbe difficile distinguere gli amici dagli avvoltoi: medici, teologi di entrambe le fazioni, testimoni, notai (!), un'intera corte dei miracoli assediò il povero malato per estorcergli l'atto di fede che ciascuno pretendeva. Il parroco disse che non avrebbe somministrato il sacramento dell'estrema unzione se il

malato fosse stato in peccato mortale e che, se Feydeau si fosse rifiutato di sottoscrivere il Formulario *senza* il mandamento, lo avrebbe ritenuto in peccato mortale. Da quel momento fu un via vai dalla stanza del malato, mentre al piano di sotto sedeva in permanenza una specie di tribunale improvvisato dove le parti si scagliavano le une contro le altre, sostenendo la legittimità o meno del comportamento del parroco. Ma il culmine sarebbe stato raggiunto quando, essendo Feydeau quasi incosciente, e avendo fino a quel momento rifiutato di firmare, il parroco fece un estremo tentativo, rivolgendogli la fatale domanda in attesa di un segno qualsiasi da parte di quel corpo inerte: «Il signor curato si avvicinò al malato e gli chiese per due volte se amasse Dio. Coloro che assistevano garantirono che egli strinse la mano del curato, che allora gli chiese se in coscienza non credesse al fatto [che le cinque proposizioni si trovavano nell'*Augustinus*] di Jansénius. Ma invece di stringerli la mano, Feydeau scosse la testa. Il curato allora disse: Quando gli parlo dell'amore di Dio, mi stringe la mano, ma non me la stringe quando gli parlo di Jansénius. Non gli darò l'estrema unzione. Il curato gli chiese ancora una volta se non credesse in coscienza al fatto di Jansénius e, poiché aveva girato la testa, la mano compì lo stesso movimento. Il curato disse: Consente al fatto di Jansénius, ha serrato le dita e mi ha stretto la mano. Dovete mettere a verbale. E subito gli somministrò il sacramento dell'estrema unzione».

Il primo agosto il papa firma un breve che sconfessa il mandamento dei grandi vicari.

L'ispezione agli appartamenti adiacenti a Port-Royal di Parigi si conclude il 1° agosto con l'ordine di murare le finestre che dalla casa di Madame de Sablé davano sul convento, quasi che l'assedio volesse assumere anche un aspetto fisico e far passare la condizione delle religiose dalla clausura al carcere. E del resto cosa si può fare a chi ha scelto di segregarsi dal mondo? Tra gli appartamenti ispezionati anche quello del signore di Sévigné, a cui la Mère Agnès scrive, come consolazione, fingendo di rimproverarlo per aver voluto condividere l'*ignobile* destino

di Port-Royal: «Dopo tutto, poiché nessuno può essere offeso se non da se stesso, secondo la massima di san Crisostomo, non potete prendervela con altri per il trattamento che vi è stato riservato. Perché mai siete venuto a cercare delle persone già additate all'indignazione dei potenti, se non perché volevate essere associato alla loro ignominia?».

Ma le calunnie, le dispute, i mandamenti e i formulari, la persecuzione e la resistenza, tutto in questi giorni è destinato a sbiadire, a ritrarsi in silenzio al cospetto dell'avvenimento più doloroso, la lenta agonia della Mère Angélique, che si conclude il 6 agosto, seguita il 12 da quella di Rebours, uno dei più assidui e amati confessori di Port-Royal. In una lettera di Madame de Crèvecoeur, in seguito nemica e calunniatrice di Port-Royal, le ultime ore della Mère Angélique sono descritte nei termini di un referto clinico: « L'idropisia, benché sempre pericolosa per le persone della sua età, è solo il minore dei suoi mali. Da tre giorni è preda di una forte diarrea. Questo ci fa un po' sperare che l'evacuazione le tolga il gonfiore. Ma poiché la febbre continua, si trova in uno stato di debolezza così grande che non può più resistere. Sembra dunque che si tratti più di un rilassamento della sua natura indebolita che di un soccorso naturale. Infine, i polmoni sono infiammati e il cervello ne risente». E in un biglietto a Hermant, la nipote, Angélique de Saint-Jean, scrive in prossimità della morte della vecchia badessa: «La nostra malata, che quasi non deve più avere questo nome, tanto è vicina alla salute perfetta, e che in questo momento è insensibile a tutti i suoi mali, da mezzogiorno versa in un'autentica agonia, priva della parola, senza conoscenza e da due ore senza polso… Non è più vita la condizione in cui si trova, che propriamente parlando non è che il sonno delle vergini del vangelo che attendono il grido che le avvertirà dell'arrivo dello sposo».

Jacqueline Pascal raccoglie, per l'occasione, alcune espressioni della fondatrice di Port-Royal moderno, tra cui questa, che sintetizza lo spirito acuto, severo e timorato della Mère Angélique: «Tutti i principi e i più potenti re della terra messi insieme non hanno il potere di far sorgere il sole un'ora sola prima di quando deve; e tutti gli uomini insie-

me, con tutta l'eloquenza e la persuasione che è possibile immaginare, non saprebbero far vedere la verità a chi non fosse ancora illuminato da Dio». Con la morte della Mère Angélique, veniva meno il punto d'equilibrio che finora aveva contribuito a superare per più di mezzo secolo le burrascose vicende di Port-Royal. La sua autorità, per quanto esercitata con prudenza e discrezione, anche al di fuori delle cariche assunte, era immensa. Carattere forte e portato all'azione, cosa di cui spesso si era fatta una colpa, aveva attraversato una parte cospicua della storia francese, a modo suo da protagonista, ma nelle ore estreme aveva dovuto assistere al dissolvimento della sua opera, non solo in relazione ai poteri esterni al convento, ma, e forse con più angoscia, al venir meno di alcuni principi interni, all'accettazione di quella logica mondana che aveva sempre e tenacemente combattuto. Le lettere di condoglianze a D'Andilly, da quella di Rancé a quella di sua altezza reale la nipote del re, del presidente del Parlamento di Parigi Lamoignon, rendevano onore alla defunta come all'anima stessa che *esalava* da Port-Royal.

È notevole come nelle lettere della Mère Agnès, tutte in risposta alle parole di cordoglio di Madame de Sablé, a cui la morte della mére Angélique, a quanto pare, non impediva di compiangersi per l'ennesimo raffreddore, confermando la sua leggendaria ipocondria, di Hermant e di Sévigné, prevalga la serena accettazione della scomparsa della sorella, che aveva condiviso con lei tutta la vita, spingendola a consolare coloro che avrebbero voluto consolarla, ricordando le parole della Mère Angélique, dette a proposito dell'amato Singlin, allontanato dal convento: «Non ne provo affatto dolore; so che prega Dio per me, e questo mi basta; ne ho molta stima, come di tutti quelli che mostrano carità nei nostri confronti, ma non metto un uomo al posto di Dio». In una lettera a Madame de Sablé, la Mère Agnès, trova anche il tempo per commentare le nere prospettive del momento: «So che siete perfettamente in grado di giudicare le cose, al punto da capire che un lampo così grande non potrà essere seguito che da un tuono ancora più grande». Sia nell'imminenza della morte che dopo, Arnauld assume un atteggiamento di superiore distacco e di rassegnata consapevolezza a cui non è estraneo

un determinismo provvidenziale, che nella sua cupezza ricorda molto da vicino la lezione luterana: «Voi sapete, carissima madre, che le creature, per quanto sante possano essere, sono solo gli strumenti di Dio; che esse agiscono e si muovono solo perché così piace al sovrano padrone per servirsene a favore degli eletti; che egli ha scelto nell'eternità, per un decreto fisso e immutabile, fino a quel punto e in quel momento in cui ha deciso di utilizzarle; e che così, quando la circostanza ci ha fatto vedere questi limiti, oltre possiamo vedere solo il nulla; perché ciò che non è volontà di Dio, in effetti non è niente, poiché c'è essere vero solo nella partecipazione all'essere primo».

E che la morte della Mère Angélique, la cui vita negli ultimi anni era stata piuttosto «une longue mort», sia pure dietro lo schermo della più classica consolazione cristiana, rendesse più angosciose le prospettive di Port-Royal, è testimoniato da una lettera di Isaac de Sacy a Robert Arnauld d'Andilly, nella quale si tesse l'elogio funebre della defunta, quasi invocando la morte stessa come unica via d'uscita dai tempi calamitosi: «è giusto tuttavia che la vista della felicità di colei che è andata a Dio consoli coloro che lei lascia, e li spinga a prepararsi più a uscire da questo mondo che a compiangere coloro che Dio ne ritira. Perché in verità, non solo il mondo umano, ma anche quello divino, che è la Chiesa, si trova oggi in una tale condizione che ci dobbiamo ritenere fortunati che Dio ci sottragga ai turbamenti e ai tumulti della Chiesa terrena, per farci trovare la pace in quella celeste».

Altri lutti colpivano in quei giorni la piccola comunità: quello per la morte di Antoine de Sacy, che aveva ospitato i fuggiaschi Singlin, Le Maistre de Sacy e Fontane nella sua casa del quartiere Saint-Marceau, e quello per la morte di Rebours, confessore di Port-Royal, testimoniate entrambe dalle lettere di Le Maistre e Singlin alla vedova di Antoine de Sacy. Ma alla morte della Mère Angélique e di Rebours è dedicata anche la lettera che Barcos scrive il 17 agosto alla Mère Agnès. È una lunga lettera, in cui il nipote di Saint-Cyran, per una volta, sembra commosso e provato dagli avvenimenti («ho il cuore pieno di tristezza») e sembra

quasi, contrariamente alla Mère Agnès, a Singlin e agli altri, rivendicare e giustificare il diritto a questa commozione: «Vi confesso che questo doppio dolore mi colpisce, non essendo io tra quelli che ripongono la perfezione della virtù nell'indifferenza e nell'insensibilità, che anzi la scrittura mi obbliga a considerare un grande vizio». La lettera è interessante perché in essa viene ribadita con grande chiarezza la distinzione tra le *due* comunità: quella delle religiose e quella dei *solitaires*, con l'ammissione della più recente e più fragile costituzione della seconda: «È vero, tuttavia, che il nostro buon religioso [Rebours] non è paragonabile alla Mère Angélique, più di quanto la nostra comunità lo sia a quella di Port-Royal». Anche Barcos non può separare la morte dell'anziana badessa dai fatti che l'hanno accompagnata, pronunciando un giudizio sul comportamento delle religiose abbastanza significativo di quei giorni d'incertezza e, per il momento, larvate tensioni interne: « Egli [Dio] le ha concesso anche la grazia di vedere con i propri occhi questa benedizione prima di morire, e d'essere testimone della sottomissione e della pace con cui esse [le religiose] hanno accolto la tempesta che si è levata contro di loro, conservando una tranquillità e un'unione che anche i vostri nemici sono stati costretti ad ammirare, benché non vogliano riconoscere il dito di Dio». Barcos vede nel lascito morale della Mère Angélique, le sue religiose, il dono più duraturo, capace di sostenere la comunità «contro tutti gli assalti del diavolo».

Il resto del mese trascorre tra nuove visite di Bail, del luogotenente civile e del procuratore del re ai due conventi di Port-Royal, e la nomina, alla fine del mese, del nuovo confessore, Paulon, mentre a Roma, tra dispacci, rimostranze e ripicche varie, il cardinal Rospigliosi, interpretando probabilmente anche il pensiero del papa e della curia romana, si lascia sfuggire: «*Questo è un negozio fastidioso che sarebbe tempo che finisse*».

Ma mentre su Port-Royal continua la pressione, per una strana ironia della sorte, il 17 agosto, il potentissimo ministro delle finanze Fouquet dava nel suo castello di Vaux le Vicomte, una delle più sfarzose feste che si fossero mai viste in onore di Lugi XIV. La sorte però non intendeva

solo fare dell'ironia, perché, sia pure con fili sottilissimi, il destino di quello che sembrava l'uomo più ricco e potente di Francia, il delfino designato in punto di morte da Mazzarino, non era disgiunto da quello di Port-Royal, e lo stesso baratro aspettava entrambi: uno al culmine della sua gloria, l'altro già prostrato da infinite prove.

Il 22 agosto, Florin Périer affitta una casa tra le porte di Saint-Marcel e Saint-Victor, l'attuale rue Cardinal-Lemoine 67, in un quartiere in cui erano presenti collegi religiosi e accademie letterarie. Il motivo del trasferimento di Florin Périer da Clermont a Parigi, ma per il momento lui e la moglie vivono presso Blaise, è legato sia alla necessità di aver cura da vicino delle due figlie espulse da Port-Royal insieme alle altre interne, sia, molto probabilmente, alla necessità di provvedere a Pascal, la cui salute era di nuovo peggiorata. Sarà in questa nuova casa che Pascal morirà un anno dopo.

Il 5 settembre il potentissimo Fouquet, protettore delle belle arti, munifico mecenate, uomo di mondo, amico dei gesuiti ma anche di esponenti in vista del piccolo universo giansenista, tra cui la contessa Plessis Guénégaud e il figlio di Arnauld d'Andilly, Arnauld de Pomponne, viene arrestato a Nantes.

Il 20 settembre si rende noto un breve papale, emanato il 1° agosto, in cui si intima ai vicari la revoca del mandamento. Ma il mese trascorre a Port-Royal nell'angoscia per le condizioni di salute di Arnauld d'Andilly, della Mère du Fargis e di Jacqueline Pascal, priora e sottopriora agli Champs. Non che le preoccupazioni per il convento siano accantonate, esse anzi sembrano accumularsi e quasi confondersi con il dolore per i troppi malati, i morti e i moribondi, come se una stagione crudele infierisse su Port-Royal decimandone le fila, indebolendolo dall'interno. Testimone di tutto questo è la badessa, la Mère Agnès, i cui biglietti alle consorelle, agli amici e ai sodali, suonano quasi come bollettini medici, e a volte dispacci militari.

Scrivendo al vescovo di Angers il 4 settembre, la Mère Agnès ricorda la conclusione, avvenuta due giorni prima e apparentemente positiva, delle ispezioni del nuovo superiore, Bail, senza però illudersi «perché ricominciano a trattarci come criminali, prima di aver scoperto il nostro crimine». Essa ha colto perfettamente lo spirito persecutorio di Bail, vero e proprio emissario del potere politico, il quale, ben lungi dal rallegrarsi di non aver trovato tracce di eresia, «tutto ardente di zelo contro errori immaginari», sembra invece «incapace di tornare sui suoi passi riguardo al sospetto che quelli che ci dirigono possano essere dei nuovi eretici».

A metà settembre, la Mère Agnès, accompagnando l'invio di alcune reliquie della Mère Angélique alla Mère de Foix, si sofferma sul desiderio di quest'ultima di poter morire, agurandole «di conservarvi quanto sarà possibile in buona salute, e ancor più di non fare affidamento sulla morte, anche se lodo il desiderio che ne avete, perché nessuno è degno di vivere se non preferisce la morte alla vita». Intanto le condizioni delle due religiose degli Champs peggiorano: «Abbiamo timore di perdere la priora e la sotto priora di Port-Royal des Champs, che da qualche tempo sono molto malate e in costante pericolo», ma anche in questo caso, pur nel dolore sincero per la sorte delle due consorelle, la Mère Agnès non trascura i risvolti pratici di una loro eventuale scomparsa: «perché se Dio ce le togliesse, non vedo nessuno che possa riempire il loro posto in modo altrettanto degno, dal momento che sono davvero eccellenti».

Un'ultima, insolita lettera, scritta in un giorno imprecisato del mese alla bizzarra marchesa de Sablé, sbroglia un divertente equivoco: la marchesa ha ricevuto una lettera della Mère Agnès, credendola di Angélique de Saint-Jean, a cui ha risposto. L'equivoco, senza importanza, chiarisce bene però di quale natura fossero i fitti intrecci epistolari di Port-Royal, nei quali il carattere del singolo contava meno dell'oggetto della comunicazione, o almeno così piaceva loro credere, come afferma argutamente la Mère Agnès: «Non mi resta che mettere il mio nome, per non dovervi costringere a delle distinzioni così difficili da fare, dal momento che sono tutt'una con colei che avete scambiata per me». Ma il finale della lettera contiene un'altra, e questa volta un po' maligna, arguzia. Madame de Sablé doveva essersi lamentata per il solito raffreddore, al che la Mère

Agnès, contornata da tanti malati gravi, replica: «Devo chiudere questa lettera per non aumentare questo disgraziato raffreddore, che non dovrebbe poi essere così cattivo in questa stagione, ma che vi tratta sempre peggio delle altre e si rinnova con maggior frequenza».

Sulla malattia di Jacqueline Pascal, ormai prossima a morire, ci rimane un vero protocollo, la lettera che, forse il 30 del mese, un venerdì, il medico di Port-Royal Jean Hamon stila per Marie Angélique de Sainte-Thérèse, la segretaria parigina della Mère Agnès: «Lo stordimento è passato del tutto ed è di nuovo in sé: ma solo per essere consapevole del dolore. Gli umori sono talmente forti che se ne scorgono i segni dovunque passino. Poiché una parte si scarica nelle vene, ciò le ha causato una minzione ardente che le procura molto dolore. La maggior parte si scaricano tuttavia nel ventre, là dove soffre di più. Non c'è alcun cenno di dissenteria, e questo è un gran bene. Facciamo tutto quello che è possibile per arrestare questo nuovo accidente, il cui protrarsi sarebbe molto pericoloso. Poiché urina di meno, si gonfia molto. La febbre, per quanto alta, sembra un po' più moderata. Con tutto ciò, sta meglio di quanto non fosse prima, e questo fa sperare maggiormente, perché in passato non c'è stato giorno in cui non potesse morire». La lettera si conclude con toni d'ottimismo per la salute di Jacqueline, più preoccupati per la priora. Ma nel giro di pochi giorni le cose si capovolgeranno.

Il 4 ottobre Jacqueline Pascal muore. L'impressione, non solo a Port-Royal, fu grande, sia perché era una delle religiose su cui maggiormente si contava per succedere alla stagione delle grandi badesse Arnauld, Angélique e Agnès, sia perché era la sorella del famoso Pascal. Né poteva mancare un'aura di martirio in quella morte dai tratti eroici, e così venne salutata «come la prima vittima della firma del Formulario» (*Recueil de plusieurs pièces pur servir à l'histoire de Port-Royal*). Ma quello che colpiva di più era certamente la sua forte personalità e la sua storia. *Enfant prodige*, aveva scritto versi che le erano valsi l'attenzione ammirata di Corneille, aveva recitato alla presenza di Richelieu, aveva goduto della stima di Anna d'Austria. Dopo l'incontro

con la spiritualità giansenista, aveva deciso, poco più che ventenne, di abbandonare i sogni di gloria di una carriera letteraria che sembrava spalancarsi con facilità davanti a lei, per farsi religiosa a Port-Royal, scontrandosi prima con il padre, il presidente Pascal, e poi con lo stesso amato fratello Blaise. Ma non era donna da indietreggiare e nel 1652, con il nome di suor Jacqueline de Sainte-Euphémie, prendeva i voti, non senza aver ingaggiato con i famigliari un'ultima battaglia per donare al convento la parte di eredità paterna che le spettava. Maestra dei bambini che studiavano nelle *Petites Écoles*, aveva predisposto per loro un prontuario in seguito annesso alle Costituzioni del monastero e dopo aver lasciato nel 1659 la casa madre di Parigi, nel 1660 diventava sottopriora di Port-Royal des Champs.

L'unica reazione del fratello alla sua morte ci è nota da Gilberte, e nella sua laconicità, non dicendo nulla dice molto: «Dio ci faccia la grazia di morire in modo così cristiano».

«Quelli che amano una vita tranquilla e mediocre si guardino da un Blaise e da una Jacqueline Pascal» (François Mauriac, *Blaise Pascal et sa soeur Jacqueline*).

Il 5 ottobre la Mère Angélique de Saint-Jean scrive a Gilberte Périer per rispondere al biglietto con cui quest'ultima le aveva annunciato la morte della sorella. Oltre al dolore per la scomparsa di suor Euphémie «Davvero il vostro biglietto di ieri mi ha dato un colpo al cuore», la lettera rivela un'estrema cautela da parte di tutti nell'annunciare la morte a Florin Périer, il cognato, che è subito accorso e che, a sua volta «Non aveva detto niente al signor Pascal». E che la preoccupazione di tutti fosse proprio la reazione del fratello, è testimoniata anche dal sollievo con cui Angélique registra la presenza al capezzale della defunta del duca di Roannez, suo grande amico: «Il signore di Roannez è qui, ne sono molto contenta», pur nella certezza che «se la consolazione non viene da Dio… è del tutto impossibile riceverne da qualsiasi cosa e da chiunque a questo mondo».

Solo venerdì 7 la Mère Agnès scrive a Pascal. La lettera è breve, asciutta, quasi formale nel suo *incipit*: «Benché le consolazioni siano inopportune in un grande dolore come il vostro, sono certa che riceverete questo biglietto come un segno di rispetto». Ma dietro la misura delle parole, si legge un'ansia trattenuta, un dolore e forse anche la delusione per un destino difficile da accettare in un momento come questo, e che solo la ferrea disciplina della vecchia suora riesce a contenere: «è impossibile che non crediate a quanto io sia straordinariamente toccata, perché la nostra perdita è comune, ma, se posso dirlo, più grande per le persone che trascorrevano la loro vita con questa cara sorella. Anche la nostra madre defunta [Mère Angélique] l'avrebbe estremamente rimpianta». E con questo delicato sentimento che accomuna le due religiose scomparse, la Mère Agnès sembra chiudere idealmente un cerchio, come se l'origine e la fine di Port-Royal si fossero consumate nello stesso arco di tempo e non restasse altro da fare che rimettersi al disegno di Dio: «e anche la nostra cara sorella che stiamo piangendo non può più piangere le nostre perdite, ma desidera solo che ci perdiamo interamente nella volontà di Dio come ha fatto lei».

Ma i morti devono seppellire morti, e ci sono i vivi di cui preoccuparsi. L'ultima parte della lettera, in un modo molto prudente ma non privo di una sua delicata asprezza, pur continuando a parlare della defunta, è rivolto a Pascal. La Mère Agnès conosce bene l'uomo a cui si sta rivolgendo, ne conosce le grandi qualità, l'ingegno universale, la temibile verve polemica, la fede sincera ma anche l'indomabile carattere e l'altissimo senso di sé, e proprio per questo, esaltando la rinuncia ai non meno formidabili talenti della sorella, cerca di metterlo davanti alla necessità di una radicale trasformazione morale, nell'ultima, dolorosa forma che la competizione tra loro avrebbe richiesto: «dobbiamo ringraziare Dio per lei e con lei, perché le aveva fatto conoscere il mistero dell'umiltà di Gesù Cristo, benché, per le sue doti naturali, appartenesse al numero dei sapienti, avendole fatto la grazia di rinunciare interamente a tutto quanto di eccellente aveva messo in lei, e di non servirsene che per abbassarla più di tutte quelle che non avevano tanta conoscenza di Dio e di se stesse. Voi conoscevate i suoi meriti, Signore, molto meglio

di noi; ed essendo a tal punto cristiano, farete un dono a Dio, che sarà del tutto volontario, benché conosciate bene come Dio ce lo imponga necessariamente, così che non ci allontaniamo dalla accettazione dei suoi disegni. Io lo supplico, Signore, che *vi doni tutto ciò che chiede da voi*».

Colei che si firmava «una religiosa indegna», non veniva meno al dovere di ammonire, e proprio l'occasione estrema le faceva sentire l'importanza e quasi la solennità di quel dovere, come se solo interpretando le ultime volontà di Jacqueline si potesse veramente commemorarla e piangerla.

Nessuno, neppure, Jacqueline, conosceva il memoriale del novembre del 1654 che Pascal si portava addosso cucito come un pezzo di pelle, come l'altra pelle da cui avrebbe voluto essere coperto e difeso. Ma neppure a lui, soprattutto a lui, poteva sfuggire la differenza abissale tra l'esigenza di una conversione radicale, che lo aveva colpito e fatto gemere in una notte di illuminazione e di gioia, e la sua traduzione in una vita interamente dedicata a Dio, fino all'estrema spogliazione di sé. Le parole della Mère Agnès erano delicate ma non allusive, e al grande interprete dei segni naturali e di quelli del linguaggio, non sfuggì certo quel richiamo. Jacqueline, in un certo senso, pur essendo più giovane, lo aveva sempre preceduto: nella gloria mondana, nel coraggio e nella fermezza, nella devozione e nella coerenza. Per questo, negli ultimi, tormentati mesi della sua esistenza, Pascal cercherà disperatamente di portare a termine la sua gara, rispondendo con le forze che rimanevano al tacito ammonimento della Mère Agnès, nel disperato tentativo di raggiungere finalmente la sorella.

Jacqueline e Blaise. Tra il 7 e il 9 maggio del 1652 Jacqueline de Sainte-Euphémie Pascal scrive da Port-Royal, alla vigilia della sua vestizione, che avrà luogo il 26 maggio, festa della Trinità, una lunga lettera di commiato al fratello, ed è una delle grandi lettere d'amore del Seicento.

Erano trascorsi tre anni da quando Blaise aveva informato il padre dell'intenzione di Jacqueline di prendere i voti di clausura. Il Presidente si era subito opposto, aveva chiesto che se ciò doveva avvenire fosse dopo

la sua morte ma, diffidente uomo di potere, da quel momento aveva iniziato a sospettare dei due fratelli, che vivevano insieme, arrivando a farli spiare. Morto il padre nel 1651, Jacqueline crede di essere libera di attuare la sua scelta, confidando nella complicità del fratello che invece, inopinatamente, si oppone e procrastina a sua volta l'avvenimento. Il 4 gennaio del 1652, la giovane abbandona furtivamente la casa lasciando intendere a Blaise che si tratta solo di un ritiro spirituale, mentre in realtà non vi farà più ritorno. Chiusa ormai a Port-Royal, decisa a prendere i voti di lì a poco, Jacqueline scrive al fratello, con cui ha condiviso fino a quel momento la sua vita con slancio e fervore in una straordinaria intimità spirituale, una lettera che, a differenza di quella di qualche anno prima al padre, non ha un solo scopo concreto. Sistemate o quasi la faccende finanziarie, senza più il divieto insormontabile di Étienne, in salvo per sempre in quella agognata reclusione, Jacqueline sa che le rimane solo di annunciarlo al fratello, come chi lascia l'amante sa che tutto potrà fare, ma non evitare il dovere di un ultimo, drammatico confronto. E Jacqueline lo farà con grazia, con l'assoluta padronanza delle parole che tutti le hanno sempre riconosciuto, senza rinunciare alle *petites ruses* femminili di sempre, perfino con una punta di crudeltà. Ma, appunto, deve dirgli che non lo vedrà più. E poco conta che gli abbia preferito Dio, quel Dio a cui entrambi si sono votati, quel Dio che Blaise più e prima di tutti le ha fatto conoscere. Rimane, duro come un sasso, irrimediabile, definitivo, il suo addio.

La lettera si apre con la più classica delle formule retoriche: è sicura che la considerazione del suo bene (di Jacqueline) addolcirà *ce qu'il y aura de fâcheux por vous*. Scrive proprio così: fastidioso, penoso. Non solo doloroso. Sottrarre la propria persona alla persona che ti ama, per chi non ama più, è ormai un dovere, perché chi non ama più, anzi ama un altro, vede solo il lato ragionevole delle cose. E dunque fin dall'inizio Jacqueline si può ergere a maestra del dolore altrui, ammonire con severità: e c'è anche una persona incaricata di portare la lettera, la figura dell'intermediario, *the Go-Between* è un altro luogo forte dell'addio, indica la necessità della mediazione, la scelta prudente di chi vuole mettere tra sé e l'altro una distanza, ma una distanza viva, capace di porre

freno alla passione, forse alla rabbia. Non sappiamo bene chi sia questo dottor Hobier, forse un dottore della Sorbona, certo un messaggero del commiato, ma, lei ne è certa, *il vous aidera à étouffer les sentiments de la nature qui pourraient s'opposer au sacrifice dont Dieu vous offre une si hereuse occasion*…. Scaltrezza femminile e scaltrezza di devota, prima ancora che Blaise possa ricevere il colpo o tentare una difesa, viene messo con le spalle al muro: quante volte i due fratelli hanno stigmatizzato la natura, le sue pulsioni, i suoi desideri opposti a quelli che la religione esige da ciascuno? Dunque, gli ricorda, bisogna soffocare questi moti naturali. E se il dolore di Blaise non ha neppure diritto a essere chiamato con il suo nome, l'opportunità che gli si offre, al contrario, è *hereuese*… Come tutti quelli che vengono delusi e feriti, Blaise dovrebbe essere riconoscente. Anche per lui, soprattutto (?) per lui, Jacqueline si sacrifica, e nella stessa frase trova il modo di lasciar scivolare un accenno alle proprie *larmes continuelles*… Lei, proprio lei ha dovuto rinunciare a ciò che esiste di più caro al mondo, al suo unico vero amore, e per quattro anni.

Ma con Blaise, nelle cui vene scorre il sangue paterno, poco incline a cedere, e con una smisurata idea di sé, il ricorso a simili argomenti affettivi, con le loro capovolte retoriche, i loro fondamenti religiosi, non basta. Jacqueline lo sa. Blaise deve capire che questo è un addio, non una trattativa, e che anzi tutto è già alle spalle, passato e immodificabile. Blaise deve capire, subito, che non ha alcun potere su di lei. E Jacqueline lo dice, nel più splendido, allusivo stile seicentesco, con una schiettezza impressionante, soprattutto rispetto alla memoria del padre, sulla cui morte Blaise aveva speso pagine memorabili per farla accettare senza dolore, e fingendo di dire il contrario: «*Perché,* pur essendo io libera*, e sia piaciuto a Dio che punisce favorendo, e le cui punizioni sono favori, di* togliere*, nella maniera che sapete* [la morte del padre] *e che non oso nominare per non mescolare niente di triste alla mia gioia,* il solo ostacolo legittimo *che poteva opporsi all'impegno che desidero prendere, non di meno ho bisogno del vostro consenso e del vostro riconoscimento* [aveu] *che chiedo con tutta la forza del mio cuore,* non per poter realizzare la cosa*, perché non sono affatto necessari, ma* per poterla realizzare con gioia*, con serenità di spirito, con tranquillità, poiché per questo sono assolutamente*

necessarie, e senza di ciò farò l'azione più grande, più gloriosa e più felice della mia vita con una gioia *estrema mescolata a un estremo* dolore*, e con un turbamento di spirito così indegno di una simile grazia che* non credo voi siate così insensibile da volermi causare un male tanto grande». La forza di questo passaggio, verrebbe da dire di questa perorazione, consiste nel suo doppio movimento: il fatto è giusto e compiuto e nessuna volontà lo può modificare; se non venisse dato l'assenso, puramente morale, Blaise si assumerebbe la responsabilità di offuscare una gioia che è dovuta alla munificenza divina. Munificenza a cui, con una brutalità insospettata, viene fatto risalire anche il venir meno dell'unico ostacolo legittimo: la morte del padre. Come dire che Blaise, opponendosi, sempre e solo moralmente, essendogli il campo dell'azione totalmente precluso, si opporrebbe alla volontà divina stessa. Ma più avanti Jacqueline insiste con estrema decisione (il fascino del suo carattere di ferro, quel carattere che ora gli si rivoltava contro, è probabilmente ciò che Blaise ammirava maggiormente in lei), arrivando a negare ogni valore alla presenza di Blaise nelle sue decisioni, riconducendo tutto a Dio e solo a Dio. Una reazione negativa, che all'inizio della lettera sembrava del tutto esclusa, ma solo per motivi retorici, comporterebbe da parte di Jacqueline, o di differire ancora l'ordinazione, con grave pregiudizio della stessa, o di compierla nella tristezza ricambiando così male con bene. L'eventuale opposizione renderebbe Blaise «un ostacolo alla felicità» o «autore del male [di Jacqueline]».

In tutta la lettera il problema della felicità, costantemente evocato, riguarda solo Jacqueline, e questo è testimoniato anche dalla lettera che scrive il giorno dopo alla sorella Gilberte, dove il tema conduttore è la grande fortuna che sta per realizzarsi, a cui allude con termini come: *illusion*, *songe*, *joie*. Blaise non può e non deve scegliere, in un fuggevole quanto significativo accenno alla «tendresse naturelle», così importante per i membri della famiglia, in realtà per lei e Blaise, si riconosce l'esistenza di un forte legame affettivo, ma questo è solo uno strumento, una precauzione, per convincere Blaise! Curioso modo di argomentare, per cui chi lascia l'altro intimandogli di accettare senza condizioni il

fatto, lo rincuora poi dicendo che avrebbe avuto meno scrupoli se non avesse saputo dell'affetto che l'altro gli porta. E di nuovo il richiamo alla natura: «So bene che la natura si serve di ogni cosa in simili circostanze, e che per evitare ciò che teme, tutto le sembra giusto». A cui si aggiunge, nel dichiarato tentativo di anticipare qualsiasi alleanza tra Blaise e altri (chi? Non certo Gilberte), che la solidarietà che Blaise potrà ricevere se si opponesse, sarà il segno più certo della contrapposizione tra il «mondo» e la virtù. Per qualche riga Jacqueline sembra disposta ad alleggerire la pressione sul fratello per respingere un immaginario ostacolo mondano. È un abile diversivo: non solo Blaise si metterebbe contro Dio, ma si schiererebbe dalla parte del «mondo». Se da un punto di vista logico, la seconda conseguenza non è che il risvolto della prima, dal punto di vista retorico, l'unico che qui conti, è molto più rilevante. Blaise, che si è sempre battuto contro le false opinioni comuni, sotto il profilo religioso e scientifico, finirebbe per sconfessare la *sua* vita. Ma l'attacco che Jacqueline muove direttamente a Blaise, non si arresta qui. Allo smantellamento tattico, segue quello strategico, che intende colpirlo al cuore: «se non avete la *forza* di seguirmi, almeno non mi trattenete».

Una lettera che doveva avere uno scopo puramente psicologico, si trasforma in atto d'accusa: Blaise non ha il coraggio di fare ciò che dovrebbe. Il passo successivo capovolge di nuovo tutto, colui a cui si chiedeva un consenso, diventa colui che ha bisogno di essere guidato («par mon exemple») e, lasciata cadere ogni veemenza, con arte magistrale e consumata, Jacqueline lascia cadere anche la finzione grammaticale del *voi* e passa al più diretto *tu*, in un'alternanza finale di commiserazione per se stessa e di persuasione che non rinuncia alla parabola: se mi avesse chiesto in sposa un principe… La clausola è perentoria: chiunque voglia recarsi da lei per convincerla a non fare ciò che ha deciso di fare, perderà il suo tempo. Il tempo della pazienza è terminato. Chiede perdono a Dio per il peccato di cui si sono macchiati coloro, il padre e Blaise, che si sono opposti alla sua volontà. Ma il veleno sta nella coda: «*Ti* ho pregato di essere presente alla cerimonia solo per la forma; perché non credo che *tu* voglia mancare. Ma *state certo* che rinunzio *a voi* se lo farete». La chiusa è il colpo di gong in un fortissimo appena accennato, dove di nuovo il

brusco passaggio dal tu al voi rivela la forza e il capriccio di una volontà a cui non si deve e non si può resistere. Nella lettera alla sorella, con la freddezza che solo il vincitore si può permettere, Jacqueline descrive la resa (*il s'adoucit entièrement*) del fratello: egli si reca da lei con uno dei suoi forti mal di testa, ma vedendola decisa a non concedergli che solo un po' di tempo per rassegnarsi (*résoudre*), invece dei due anni che le aveva chiesto, le chiede, ormai stremato, di aspettare almeno fino a Ognissanti. Non otterrà neppure quello. Un altro messaggero, Arnauld d'Andilly, «*le fit consentir à tout ce que nous voulions*…».

Blaise è vinto, non gli viene lasciato alcun margine di trattativa, anzi deve promettere di essere presente alla cerimonia della vestizione, perché a Jacqueline non poteva bastare una resa formale, voleva la *sua* felicità, e a questa felicità non poteva mancare la presenza, la spoglia dolente di chi l'aveva tanto amata.

«Caro fratello, il cielo mi è testimone che darei mille volte la mia vita pur di risparmiarti un solo attimo di dolore, ma sventurata come sono, non posso fare nulla per la tua felicità. Mi perdonerai dunque di di essere fuggita da casa tua come un colpevole: non avrei potuto resistere alle tue preghiere, e tuttavia dovevo partire... Dio mio, abbi pietà di me!» (François-René de Chateaubriand, *René*). Forse queste sono le parole che il lettore moderno vorrebbe ascoltare nel momento dell'addio di una sorella che sta per varcare le soglie della clausura, ma Jacqueline non è Amelia, e Blaise non è René, e il sentimento, questa patetica invenzione da *vaudeville*, non li ha ancora corrotti, non li ha trasformati in balocchi romantici o comparse *larmoyantes*. Per loro la vita è ancora una *res severa*.

In una simile lettera, che sta a metà strada tra l'ultimatum e l'ostentazione di una vittoria già conquistata, manca solo una cosa: la pietà. Perché non solo non si prende sul serio il rammarico dell'altro, ridotto sempre e comunque a un fatto di natura, animale, ma si *esige* che l'altro non provi alcun rammarico. Quello che stupisce è l'assoluta mancanza di tensione, le ragioni che Jacqueline accampa non vengono

mai giustificate per il semplice motivo che si dà per scontato che tutti le condividano. Dunque ogni discussione riguarda solo la coerenza o meno con cui i vari protagonisti le mettono in opera oppure no. A differenza di altri scontri, qui non esiste un nodo dottrinale o un contrasto d'interessi, la situazione si ripeterà, a un altro livello, per il problema della *signature*. Nel gioco delle parti si sa già chi è il vincitore e chi lo sconfitto, rimangono da fissare le condizioni, lo statuto dello scioglimento.

Anche in termini politici il Seicento ha amato le manovre più dell'oggetto del contendere, e non di rado lo sconfitto veniva perdonato e risarcito, almeno quando la sua importanza sconsigliava di farne un nemico perenne: in questo senso Port-Royal si oppose allo spirito di un'epoca, inaugurando quello dell'intransigenza assoluta.

Nei giorni precedenti alla lettera inviata a Pascal, la Mère Agnès scrive due lettere, una alla marchesa di Sablé e l'altra al fratello, Arnauld d'Andilly, che danno il senso della misura con cui anche il lutto più grave veniva assorbito e come cancellato, perché in esse non c'è il minimo accenno alla morte di Jacqueline, così come in altre successive, tranne l'ultima alla Mère Rénée de Saint-Paul. Il tema della lettera alla marchesa è la grazia, in stretta relazione con i progressi spirituali, di cui la marchesa l'ha evidentemente informata, di Madame de Longueville, e il finale della lettera getta anche un po' di luce su questi strani rapporti tra le dame del gran mondo e l'anziana suora di clausura: «Non posso trattenermi dal confessarvi l'ammirazione e l'edificazione che ci procura la virtù di Madame de Longueville, in cui trovo una dolcezza così affascinante, che la mia freddezza, al cospetto di una bontà così grande, sarà costretta a farsi da parte».

L'occasione della lettera al fratello riguarda un dono che la Mère Agnès gli ha fatto e i suoi ringraziamenti. Anche da queste poche righe emerge la complicata relazione famigliare tra i due, e tra i tanti parenti che affollano Port-Royal: «Per quanto mi riguarda sono così a disagio per il fatto di essere la vostra unica sorella, che questa caratteristica mi pesa quando penso a cosa siete costretto, benché io sia sicura che la vostra

bontà chiude gli occhi davanti a ciò che io sono per me stessa, per considerare solo quanto è parso giusto a Dio fare di me in relazione a voi».

Ma il relativo silenzio della Mère Agnès sulla morte di Jacqueline si spiega anche con la preoccupazione crescente per le sorti del convento. La visita di Bail si è conclusa con l'accertamento della correttezza della vita monacale che vi si conduce e l'assoluta ortodossia delle religiose. Questo non dovrebbe portare alla revoca dei provvedimenti presi nei mesi precedenti? La badessa sa che i motivi della persecuzione eccedono qualsiasi accertamento disciplinare, ma si sente comunque in dovere di ricordare a uno dei due vicari, Contes, l'impegno di ripristinare l'accoglimento delle novizie e delle interne dopo la visita del nuovo superiore e le verifiche effettuate. La lettera, come sempre quando Port-Royal tratta con i poteri pubblici o religiosi, è formalmente molto rispettosa. Ma sotto la veste dell'obbedienza dovuta, la Mère Agnès non si esime dal puntualizzare le promesse fatte dal re e dai vicari, per sollecitarli a essere conseguenti: «Per questo, Signore, non avendo alcun motivo per dubitare che sua Maestà non trovi giusto che noi riprendiamo le nostre interne e le nostre novizie, secondo la promessa del re che Ella si è degnata di riferirci, siamo ancora più certe che vi sarà grato mantenerla, dopo la conoscenza particolareggiata del monastero che avete fatto». Lo stesso giorno, la Mère Agnès scrive anche al segretario di Stato Le Tellier, rinnovando la richiesta che il re tenga fede alla parola data con gli stessi argomenti usati con il vicario. La lettera si conclude con una preghiera: «Tutto ciò deve persuadere Sua Maestà dell'innocenza delle sue serve, e dare occasione di gettare il suo sguardo benefico su tante sorelle afflitte, che non avendo più alcuna parte in quello che accade nel mondo, se non pregare Dio, e di farlo in modo particolare per la gloria e la prosperità della casa reale, non chiedono altro favore che la libertà d'impegnarsi nella tranquillità e nella calma della solitudine».

Solo alla fine del mese, la Mère Agnès, rivolgendosi alla Mère Rénée de Saint-Paul, ricorda la scomparsa della Mère Angélique, «il principale appoggio che avessimo sulla terra», e quella di Jacqueline Pascal «a cui guardavamo come una persona che un giorno avrebbe dovuto occupare i

posti più importanti». Dopo aver ricordato la morte di un'altra consorella e la grave malattia, ancora non conclusa, della Mère du Fargis, e dopo aver raccomandato il dono reliquia di due crocifissi appartenuti alla Mère Angélique, la Mère Agnès ricapitola le ultime vicende di Port-Royal. Il tono è molto meno fiducioso di quello che necessariamente traspare nelle lettere al vicario e a Le Tellier, e pur non aggiungendo commenti al resoconto, afferma esplicitamente che, almeno per quanto riguarda Singlin e i confessori, non c'è alcuna possibilità che ritornino. Non manca un fuggevole accenno a ciò che doveva essere vissuto come un segno sinistro della volontà di annientamento di Port-Royal, quando la Mère Agnès, davanti alle notizie già in possesso della Mère Rénée, ammette che non avrebbe voluto parlare «delle porte che hanno fatto murare e che hanno fatto nascere degli strani sospetti».

Dal suo esilio, o meglio dalla sua latitanza, Singlin non cessa di provvedere a Port-Royal. Subito dopo la morte di Jacqueline, scrive alle religiose una lettera squisitamente teologica in cui, dopo aver escluso qualsiasi sentimento doloroso per la scomparsa della suora «Non ne sono toccato che per amor vostro», aggiunge con malcelata perplessità «Da qualche giorno sono colpito da un pensiero che non so esprimere bene: sulla nostra impertinenza nel desiderare una cosa, nel temerne un'altra, nell'augurarsi che questo arrivi o non arrivi, che certi vivano o non vivano». Non solo, il direttore spirituale di Port-Royal ritiene di scorgere nella realtà «un'armonia meravigliosa che si trova anche nella vita e nelle azioni dei malvagi». Sembra di leggere Spinoza. Le riflessioni di Singlin si spingono fino all'estremo limite di un larvato panteismo, di cui certo non è consapevole: «Fortunato chi non fa altro che sopportare e adorare Dio in tutte le cose, senza prendervi altra parte che benedirlo in tutto ciò che arriva e in ogni tempo, così nel male come nel bene, perché i mali sono spesso solo tali per la nostra ignoranza e immaginazione».

In una lettera alla marchesa di Crèvecoeur, con cui il convento aveva un contenzioso dal 1653, in quanto, dopo aver preso l'abito di novizia, non era mai stata giudicata pronta per diventare religiosa, Singlin cerca di addolcire la marchesa che anni più tardi, uscita definitivamente da Port-

Royal, getterà a piene mani discredito sul convento e su Singlin stesso, richiamandola, ammonendola su come sia preferibile vivere interiormente la propria disposizione piuttosto che esteriormente: «Perché è meglio esserlo [al servizio di Dio] con il cuore senza esserlo esteriormente, che esserlo esteriormente senza esserlo nel cuore, e in questa maniera l'incirconciso dell'Apostolo è preferito al circonciso». Dove non si capisce bene in che modo una novizia non ritenuta idonea all'abito religioso, qui considerato come pura esteriorità (!), potrebbe essere interiormente migliore, a prescindere dai motivi che la fanno escludere dalla comunità religiosa: o quei motivi non riguardano la sua vocazione, ma allora in cosa si distingue la vocazione? O la veste religiosa denota un semplice stato, l'appartenenza a un ordine, a una confraternita, a un mestiere. Singlin insiste nel paragone biblico: «Il vero ebreo, cioè il vero cristiano religioso e professo è colui che lo è interiormente». Poi, a giustificare il rifiuto rivolto alla marchesa, si avventura nell'esempio del medico, che cerca il bene del paziente anche quando questo bene è spiacevole. Tutta la lettera, infarcita di raccomandazioni e richiami testamentari, indica un imbarazzo evidente e forse anche l'oscuro presentimento che un rifiuto troppo netto avrebbe potuto offendere una persona legata al gran mondo, in un momento in cui ogni appoggio era ritenuto vitale per Port-Royal.

In un'altra lettera, rivolta alla marchesa di Sablé, Singlin si preoccupa per Catherine Françoise de Vertus, intima di Madame de Longueville e Madame de Sablé, una delle novizie allontanate da Port-Royal. Pare di capire che Madame de Sablé, molto legata a Jacqueline (di cui scrive: «Sono addolorata per la morte di mia sorella Euphémie… e vi supplico di dire una parola da parte mia al signor Pascal e alla signora Périer»), volendo accogliere la novizia provvisoriamente in casa propria, ne avesse ricevuto un rifiuto, di cui si lamenta con Singlin. Direttore spirituale di entrambe, Singlin conosce bene i motivi del rifiuto di Mademoiselle de Vertus, ma non volendo offendere la suscettibilità di nessuno, da una parte prende per buona la motivazione avanzata da Madame de Sablé, e cioè che la novizia teme di recarle disturbo, dall'altra la tranquillizza mostrandole come, pur sapendo che per lei non sarebbe un disturbo, deve mettere nel conto che per le sue condizioni, le infinite nevrosi che

l'affliggono, «tutte le vostre paure», la presenza di Catherine sarebbe per Catherine stessa un problema. Mai come in questi frangenti, Singlin si rivela uno psicologo acuto e un accorto suasore: «Perché nella situazione in cui vi trovate potete pensare di risultare penosa per gli altri, e in questo modo lo siete per voi stessa e per gli altri a causa della pena che gli altri sanno che vi date per non darla loro, il che non è poco per chi vi ama».

Negli stessi giorni, Barcos scrive alla Mère Agnès una lunga lettera, in risposta a quella in cui la badessa aveva chiesto un suo consiglio sulla marchesa di Crèvecoeur Il problema, già trattato due giorni prima da Singlin, è abbastanza grave, perché l'insistenza della marchesa pone a Port-Royal, proprio in giorni difficili, da una parte un caso di coscienza, dall'altra la possibilità di uno scandalo e dunque di un grave danno. Barcos disegna un quadro di possibilità preciso, all'interno del quale colloca sia le prospettive religiose che quelle mondane.

Prima di tutto, bisogna commisurare due ordini di bene, quello del convento e quello della novizia: «Così che se voi poteste contribuire alla salvezza di questa Signora facendola professa nelle condizioni in cui si trova, non potrei consigliarvi di rifiutarla, quale che sia il male che ne potrebbe derivare alla vostra casa, che sarebbe anzi molto fortunata a esporsi anche per una sola anima». Ma, d'altra parte, ammetterla senza alcuna garanzia che cambierà la sua vita, vorrebbe dire compiere «una visibile profanazione». Ora, poiché vi sono segni evidenti della sua incapacità di mutare la disposizione interiore, non si deve accettarla ma neppure respingerla. A questo punto l'argomentazione di Barcos, il cui interesse apparente è la salvezza della donna, dopo aver dimostrato che l'accoglimento della marchesa è impossibile, vuol mostrare che è impossibile, cioè non giusto, anche il suo allontanamento: «Inoltre, se voi abbandonaste oggi quest'anima, obbligandola a uscire, non rovinereste la sua salvezza meno che se l'ammetteste alla professione, perché secondo ogni verosimiglianza, si perderebbe sia tornando nel mondo, sia entrando nella condizione religiosa…. Ora, avendola Dio affidata in qualche modo a voi, dovete sforzarvi di aiutarla e seguirla fino in fondo, se non si ritira da sola, e testimoniarle che non volete consigliarle di andarsene e che

se lo fa, non l'approverete, anche se non potete opporvi». Insomma, il consiglio di Barcos è quello di tenere indefinitamente la marchesa senza concederle però l'accesso ai voti, a meno che la marchesa non capisca che per ottenere le disposizioni necessarie per i voti «bisogna che riconosca di non averle». La sua mancanza fondamentale, nella prospettiva di Port-Royal, è l'obbedienza, l'umiltà assoluta. Ancora una volta: il fatto stesso che la novizia *voglia* diventare professa, è l'ostacolo maggiore per diventarlo. Certo, osserva Barcos, nessuno può esigere da lei la perfezione, ma la consapevolezza e la volontà di perseguirla. È a questo punto che il nipote di Saint-Cyran apre un'improvvisa possibilità di mediazione, dopo, si capisce, aver accertato il requisito minimo della buona volontà: «Che se con questo, volesse accontentarsi di essere una suora conversa, o di far parte di una del coro, senza aver voce attiva o passiva, e senza prendere parte alle deliberazioni della comunità… sarebbe ancora più sicuro per la casa riceverla anche se, riguardo a lei, non ci sarebbe una grande differenza tra lo stato e la professione religiosa di una conversa e di una del coro, essendo i voti quasi gli stessi, così come la religione e l'ordine». Ma, aggiunge Barcos, si potrebbe anche accettarla nel convento come benefattrice, e se poi rifiutasse tutte queste alternative, allora si assumerebbe la responsabilità di una rottura. Rispetto alla prospettiva di Singlin, quella di Barcos appare molto più articolata e, soprattutto, molto più prudente e insolita in lui. Per quali motivi? È lo stesso Barcos che esprime le sue preoccupazioni, che il tempo confermerà pienamente: «Ecco, cara madre, il mio pensiero su questa difficoltà molto incresciosa e *pericolosa*, per cui non cesserò di pregare Dio perché ve ne liberi, così come da tutti gli altri mali che vi circondano da ogni parte». Al di là della autentica sollecitudine spirituale per un'anima incerta, Barcos vede la minaccia molto concreta che una rottura dei rapporti possa portare la marchesa ad unirsi al coro dei sospetti e delle calunnie contro Port-Royal.

In altre lettere alle religiose per la morte di Jacqueline, che arrivano durante il mese, tra cui quelle di Paulon, ultimo confessore della giovane, e dell'abate Le Roy de Hautefontaine, prevale il conforto puro e semplice della riunificazione della defunta a Dio, non disgiunto però, in Le Roy,

dalla confusa percezione che la morte di Jacqueline Pascal abbia a che fare in qualche modo con le persecuzioni di Port-Royal.

Il mese di ottobre termina con due fatti totalmente estranei uno all'altro, ma non alla vita di Pascal. Il 29 viene stipulato un primo accordo preliminare tra alcuni contraenti della futura società di trasporti parigini, ideata da Pascal e dall'amico duca di Roannez almeno uno o due anni prima. Due giorni dopo, i grandi vicari, prima sottoposti alla pressione del re, poi di Roma, capitolano. In effetti già dalla fine di settembre Alessandro VII, sollecitato dall'Assemblea del clero e dal re, aveva fatto pervenire un breve con cui intimava ai vicari di revocare il mandamento annesso al Formulario. I vicari avevano cercato di resistere, forse sperando in una ferma opposizione del cardinale di Retz, sempre in esilio a Bruxelles, ma il cardinale taceva o prendeva decisamente le distanze dai giansenisti, ritenendo persa la battaglia e pensando più concretamente agli appoggi che il suo silenzio e il suo allineamento a Roma gli avrebbero procurato, consentendogli di tornare a Parigi. Il documento dei vicari è un'esplicita ritrattazione del mandamento, che «abroghiamo come contrario alle due costituzioni [di Innocenzo X e Alessandro VII] dei sovrani pontefici, e che revochiamo».

Dunque, quindici giorni dopo la pubblicazione del nuovo mandamento, che prevede l'obbligatorietà senza alcuna restrizione del Formulario, che non era contemplata dal breve papale il quale si limitava all'aspetto della dottrina, costringendo la Corte ad assumersi la responsabilità dell'imposizione, tutti gli ecclesiastici dovranno firmare. Si chiudeva così l'ultimo tentativo di aggirare l'ingiunzione del re salvando le remore della propria coscienza e l'indipendenza di giudizio. Port-Royal era consegnata ai suoi nemici come non mai, la saldatura del potere politico e di quello religioso non lasciava scampo, l'impossibilità di opporsi ancora, i vicari, ingiustamente tacciati di tradimento, costretti a smentirsi e le ambizioni personali del cardinale di Retz, completavano il suo isolamento. Tutto quello che era accaduto durante l'estate, perquisizioni, visite, interrogatori e alla fine una firma con restrizione mentale, si vanificava di colpo. Biso-

gnava tornare da capo, e questa volta la linea di demarcazione, tra ciò che era imposto e ciò che poteva essere concesso, coincideva perfettamente. Ogni atto anche solo minimamente discordante sarebbe diventato un atto criminale, sanzionato dalla legge civile e da quella religiosa.

Proprio allora, l'unità di intenti tra Pascal e Arnauld si dissolse, e che il fatto fosse grave, lo dimostra la fretta con cui anni dopo lo storico ufficiale dei giansenisti, Hermant, archivia quella che definisce una «*petite dispute domestique*», aprendo una nuova frattura all'interno di Port-Royal, non meno dolorosa delle altre, con il suo strascico, dopo la morte di Pascal, di accuse, recriminazioni, contestazioni e qualche odioso veleno. Non si trattava solo di «un vago rumore» sulla divisione tra Pascal e Port-Royal, o meglio i *solitaires*, a proposito della dottrina agostiniana, e avrebbe gettato un'ombra lunga anche sulla morte di Blaise.

Molti frammenti delle *Pensées* riguardano lo scontro tra gesuiti e giansenisti e Pascal difende certamente con convinzione questi ultimi (spesso i frammenti sono bozze di pagine sviluppate nelle *Provinciales* o nei documenti del clero parigino, e dunque coevi), ma non rinuncia mai a osservare lo scontro, che pure lo vede impegnato come protagonista, da una certa distanza, come se si sforzasse di trovare la misura per decidere non in quanto uomo di parte ma di cristiano: «I Giansenisti assomigliano agli eretici riguardo alla riforma dei costumi, ma voi siete loro affini nel male» (705), tranne quando riflette sulla condizione delle religiose di Port-Royal.

Questo è il punto centrale e caratteristico della esperienza pascaliana: egli fu molto vicino agli intellettuali e teologi giansenisti, Arnauld e Nicole prima di tutti, ma non rinunciò mai alla sua indipendenza di giudizio anche nei loro confronti, mentre fu sempre attratto invincibilmente dalla silenziosa e appartata testimonianza di Port-Royal. Il grande equivoco che si consumò con il concorso di tutti, amici e avversari, fu quello di identificare Port-Royal con i *solitaires*, le dispute religiose con la testimonianza del chiostro, ma Pascal sembra essere stato sempre lontano da questa commistione, e mentre si sforza di mantenere almeno formal-

mente una posizione equilibrata, quando parla di Port-Royal l'accento commosso, il rispetto e lo sdegno per chi accusa le religiose si accendono, si fanno subito veementi: «Quelle giovani donne stupite perché si dice loro che si trovano sulla via della perdizione, che i loro confessori le porteranno a Ginevra, che suggeriranno loro che Gesù Cristo non si trova nell'eucarestia, né alla destra del Padre; esse sanno che tutto ciò è falso. Esse si offrono dunque in questo modo a Dio: '*Vide si via iniquitatis in me est*'. E cosa accade? Di questo luogo che si dice essere il tempio del diavolo, Dio fa il suo tempio. Si dice che bisogna toglierne i bambini, Dio li guarisce. Si dice che è l'arsenale dell'inferno, Dio ne fa il santuario delle sue grazie. Infine le si minaccia con tutti i furori e le vendette del Cielo, e Dio le colma dei suoi favori. Bisognerebbe aver perso la testa per concludere che dunque si trovano sulla via della perdizione» (706).

Nella breve tregua, durante la quale Port-Royal rinserra le fila decimate dalla morte, da ultimo quella di Nicolas Perrault, ingenerando i soliti dubbi e tormenti: «Perché i forti se ne vanno e rimangono i deboli?», una nuova e violenta polemica scuote i margini della comunità. Come spesso accade, la tensione e gli avvenimenti convulsi degli ultimi mesi, hanno esacerbato le sensibilità, messo in rilievo le differenze, seminato pareri discordi su come comportarsi nell'avversità. Forse era fatale e forse la tensione con cui la piccola comunità viveva le vicende legate alla forma del Formulario («un tempo sventurato nel quale le stelle cadono e le colonne del cielo tremano», così si esprimeva Haslé in una lettera indirizzata a Varet sulle ultime ore di Perrault) esacerbava gli animi e ingigantiva ogni cosa. Né il pericolo comune frenava una mal dissimulata soddisfazione in chi, come Le Roy, si era battuto contro il mandamento: «Adesso potete vedere quanto sia funesto il frutto di quel mandamento a cui si guardava come a un miracolo e al quale applaudivate con tanto trasporto... È certo la giusta punizione della debolezza e della timidezza con la quale si è agito, e della vana pretesa di gioire della gloria per aver sostenuto la verità e, allo stesso tempo, per essersi messi nelle condizioni di non dover soffrire niente per questa divina verità».

Insomma, l'età dei compromessi era finita, il *redde rationem* era iniziato.

La tensione tra Pascal e Arnauld da una parte, Barcos e Singlin dall'altra, sfocia in un contenzioso più grave, raggiunge il cuore del piccolo direttorio di intellettuali, mettendo in evidenza ciò che gli avvenimenti degli ultimi anni avevano occultato: la sostanziale *differenza* tra Pascal e i *solitaires*. Prima di arrivare alle polemiche, anche confuse e non sempre nobili, che riguarderanno le sue ultime ore, qui si situa uno dei punti salienti e decisivi per vederne a nudo il dramma e la singolarità. Alcuni studiosi, difensori d'ufficio e custodi di una venerata ortodossia giansenista più che storici (per uno di loro si trattò di un puro e semplice «débat»!), che hanno voluto sostenere a oltranza l'assoluta coerenza di Pascal, fino alla fine, con le posizioni gianseniste, quando sarà questione di un suo, vero o presunto, riavvicinamento alla Chiesa romana e sconfessione del giansenismo, dovrebbero spiegare perché, solo pochi mesi prima della sua morte, le parti fossero radicalmente invertite: Arnauld e Nicole difensori dell'ortodossia romana e tessitori di compromessi, Pascal e Domat pronti a varcare l'incerto confine dell'obbedienza e dunque dello scisma.

La vicenda, che inizia appunto in novembre ma proseguirà per almeno altri tre mesi, anche se i documenti che possediamo non sono tutti facilmente databili, merita di essere raccontata nelle sue linee generali, senza mai dimenticare che il tono delle lettere e dei documenti di questo dossier, più di 150 pagine fitte nella edizione delle *Oeuvres* di Jean Mesnard, quasi sempre argomentativo e didascalico, non deve trarre in inganno. Lo scontro fu duro e impietoso, le accuse roventi, e in gioco c'era molto di più che un'astratta disputa dottrinale. Tutti avrebbero pagato un prezzo notevole e il rigore, a tratti l'acribia, con cui sostennero le rispettive posizioni, dimostra come fossero pienamente consapevoli della posta in gioco e delle sue conseguenze.

Tutto incomincia con le tre lettere, scambiate dal 9 al 12 novembre, tra suor Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly e Antoine Arnauld. Sono trascorsi pochi giorni dalla compilazione del nuovo mandamento che i vicari hanno dovuto stilare e che, evidentemente, è stato subito mostrato a Port-Royal, anche se in via non ufficiale. Suor Angélique, sottopriora a Parigi, capisce che con il nuovo documento non ci sono più margini per la comunità, cadendo ogni distinzione, implicita o esplicita, tra fatto e diritto, e bisogna solo decidere se firmare o no. Si rivolge dunque ad Arnauld, la mente e lo stratega di Port-Royal, per mettere in chiaro se sia cambiata la linea che aveva portato, sia pure con lacerazioni interne (Jacqueline Pascal) e restrizioni, a firmare in giugno il Formulario limitatamente alla questione di diritto.

La prima lettera, in cui risuonano al solito ma in modo appropriato, espressioni come «guerra» e «invisibili nemici» per definire lo stato delle cose a Port-Royal, rivela apertamente la confusione e la spaccatura all'interno della comunità: «Ciò che ci affligge particolarmente è che non siamo più d'accordo le une con le altre e che ci si parla con un linguaggio differente da quello che è stato tenuto in precedenti incontri, e che essendo molto più consono alla verità ci ha così bene persuase che non è più possibile cambiare la disposizione della nostra coscienza per credere adesso un'altra cosa». Nella lettera, suor Angélique ricorda ad Arnauld che, al tempo della prima firma, egli era d'accordo con il mandamento, in realtà lui e Pascal avevano forse concorso a formularlo, al punto da ritenere superflue le postille che, sia a Parigi che agli Champs, «per maggiore sicurezza», le due comunità avevano ritenuto di dover aggiungere. Cosa fare in questa ulteriore circostanza? Poiché il mandamento è esplicito, ogni formula che venisse aggiunta verrebbe interpretata come una prova di «astuzia e camuffamento», cioè l'esatto contrario delle intenzioni di giugno, quando le postille miravano proprio a esplicitare il senso della firma, e dunque a confermare la sincerità con cui essa veniva apposta. Soprattutto è giunta alle orecchie delle suore la voce che sarebbe in preparazione una seconda formula restrittiva più accomodante della prima. Suor Angélique non si trattiene da una considerazione pungente: se ora la comunità volesse gareggiare in sot-

tigliezza, farebbe la fine dei vicari «costretti a una penitenza pubblica». Da queste parole emerge con chiarezza come permanesse nelle suore una forte riserva su quel primo mandamento, la cui sconfessione da parte di Roma non faceva che giustificare la diffidenza di allora: non era servito a niente e anzi aveva comportato una penosa ritrattazione. La conclusione è paradossale: non sarebbe meglio dunque firmare semplicemente il Formulario con l'annesso mandamento? Ma la lettera, che invoca con accenti accorati l'intervento risolutore di Arnauld, sembra più preoccupata di salvaguardare l'unità delle suore, divise sulla firma del nuovo documento con una diversa restrizione, che di affrontare nuovamente una disputa a base di sottigliezze e sottointesi. Perché è vero che, dalla badessa alla più semplice delle suore, da Parigi agli Champs, esse sono *una cosa sola*, ma è anche vero che la nuova realtà richiede nuove decisioni e che queste non possono essere prese se non dai «capi», fermo restando che loro, le suore, sono pronte a diventare «gli scudieri dei principi dell'armata di Achab, che entrerebbero per primi nella mischia per vincere la battaglia».

Al di là del tono eccitato e guerriero, la richiesta di suor Angélique è molto esplicita, e lo diventa ancor di più alla fine della lettera, quando raccomanda ad Arnauld di riprendere le righe restrittive scritte in giugno e di rivederle, nel senso di togliere ogni ulteriore ambiguità. Ciò che interessa alla comunità è il problema di coscienza, non il problema dottrinale o giuridico. Arnauld e gli altri *solitaires* devono trovare il modo per cui le suore possano accettare di salvare, al tempo stesso, la sincerità della coscienza e la necessità dell'obbedienza. Esse sono pronte al martirio, ma non sono più disponibili a inutili, dopo il secondo mandamento, sottigliezze interpretative.

Pur con tutto il rispetto per Arnauld, si capisce che il piccolo mondo di Port-Royal non ha mai accettato la firma con restrizione di giugno e non accetta una ulteriore attenuazione della restrizione già precedentemente aggiunta alla firma. Lo spirito di Jacqueline, che per altro si faceva portavoce di un sentimento diffuso se non unanime nel convento, era più che mai vivo. La strategia dei *solitaires* non solo non aveva funzionato, ma aveva reso più difficile la loro posizione. Perché se ai vicari era stata

richiesta un'abiura, cosa potevano abiurare loro, che per salvare la fede erano state costrette a mascherarla?

Nella risposta, Arnauld accenna a una cena con Singlin, durante la quale i due sacerdoti hanno discusso il testo della restrizione di giugno, appena ritoccato. Egli dunque si trincera dietro alla perfetta consonanza di vedute con l'ex superiore del convento: accettare il diritto e mantenere un rispettoso silenzio sul fatto. Né Arnauld né Singlin, ma mesi dopo Barcos sarà più esplicito nei confronti della posizione assunta a suo tempo da Jacqueline Pascal, sembrano minimamente porsi il problema di una restrizione diversa rispetto al nuovo mandamento. Più lucide e concrete, le suore, o almeno una parte di esse, capivano che un conto era esplicitare quello che il primo mandamento, molto sottilmente, suggeriva, cioè la distinzione tra fatto e diritto, un conto era affermare quella distinzione nei confronti di un mandamento che la escludeva espressamente. Nel primo caso era in gioco la sincerità e la trasparenza dell'assenso dato, nel secondo si trattava di prendere una posizione più netta e responsabile, uscendo allo scoperto.

Arnauld riassume i termini della questione: nella nuova firma ci sono in gioco, da una parte la coscienza delle suore, dall'altra il bene della Chiesa. La restrizione deve mediare tra queste due esigenze, una posizione troppo esplicita, che comporterebbe la distruzione del convento, non gioverebbe né alle suore né alla Chiesa né alla verità: «Io penso che sia vantaggioso per la verità che i posteri abbiano una testimonianza sufficiente che ci sono state in questo secolo molte persone che non hanno consentito alla condanna di Jansénius; ma penso anche che questo vantaggio diminuirà se accadesse che tutti quelli che si erano opposti alla condanna venissero oppressi e condannati dalla Chiesa».

Per il grande teologo e filosofo si tratta solo di trovare il mezzo per conciliare le posizioni estreme, nell'interesse generale. Sul terreno storico e delle convenienze dottrinali egli è preoccupato delle «mauvaises suites» che tutta la vicenda può comportare, e se una parte decisiva di questa preoccupazione va all'indirizzo di Port-Royal, una ancora più importante è rivolta alla Chiesa, la quale sarà spinta, dalla difesa estrema della sincerità e della intransigenza di Port-Royal, a commettere un atto

ingiusto. Dunque, sembra di capire, è necessario valutare il danno che verrà a tutti da una scelta radicale.

Il giorno successivo, suor Angélique de Saint-Jean risponde. Tra una lettera e l'altra, ci furono altri messaggi, biglietti ecc., ma il tono di questa lettera, se non è equivoco, certo è ambiguo: si dichiara d'accordo sulla firma con la restrizione già fatta per il primo mandamento che limiti l'assenso alla questione di diritto (e che ne è della ventilata modifica? Le suore hanno preso le parole di Arnauld come smentita che ci possa essere un cambiamento nella formula della restrizione?): «È quello che avevo messo subito nella prima stesura che ne avevo fatto, e che in seguito ha cambiato forma». Ma ribadisce una totale sfiducia nella possibilità che questo comportamento virtuoso possa risanare la frattura, magari scrivendo parole ancora più accomodanti: «Vorrebbe dire illudersi immaginare che espressioni più prudenti e meno chiare ci salvino». Di nuovo la differenza tra il convento e i *solitaires* sta nel fatto che le suore hanno compreso le intenzioni *politiche* della persecuzione, davanti a cui l'unica via saggia sarebbe un comportamento fiero e intransigente: «E cosa ci potrebbe far pensare che, anche se firmassimo senza alcuna spiegazione, cesserebbero di trovare altri mezzi per opprimerci, dal momento che *hanno deciso* di rovinarci, e hanno iniziato a farlo anche senza il minimo pretesto, e senza darcene la minima giustificazione?».

La diversità di vedute tra Arnauld e Singlin da una parte e le religiose dall'altra, si sarebbe manifestata più tardi, alla fine del mese, quando le religiose dovettero firmare il Formulario. Ma nel frattempo, ancora una volta, Pascal entrò nel gioco, portando scompiglio e lacerazioni ancora più profonde.

È impossibile immaginare che il breve scritto di Pascal, che darà l'avvio alla corposa disputa che coinvolgerà Nicole e Arnauld, da una parte, e Domat, in aiuto a Pascal, dall'altra, sia una riflessione autonoma, puramente teorica, anche perché in ben due versioni, molti anni dopo, la nipote Marguerite Pèrier racconterà un episodio circostanziato. Che

il fatto sia realmente accaduto un paio di mesi prima della sua morte, come dice Marguerite, o alcuni mesi prima, fa poca differenza, perché comunque attesta la frequenza d'incontri tra Pascal e Arnauld, e l'intensità del dibattito. Dunque, essendosi riuniti in casa di Pascal alcuni dei *solitaires*, tra cui Arnauld e Nicole, ma anche il duca di Roannez, la sorella Gilberte Périer, suo figlio e Domat, discussero del problema della firma del Formulario. Pascal, già molto malato, s'infervorò a tal punto da svenire («Pascal era rispettato perché parlava vigorosamente», Racine, *Fragments sur Port-Royal*) e quando rinvenne, la maggior parte degli amici era andata via, e alla domanda della sorella sulla causa del malore, avrebbe risposto: «Quando ho visto tutte quelle persone, alle quali io ritenevo che Dio avesse fatto conoscere la verità e che dovevano esserne i difensori, vacillare e volerla abbandonare, vi confesso che sono stato preso da un dolore insostenibile e ho dovuto soccombere». Ma, se questa testimonianza non fosse sufficiente, c'è anche la perfetta corrispondenza tra le tre diverse ipotesi di firma evocate dalla Mère Agnès in un discorso del 20 novembre alle professe e quanto scritto da Pascal. La verità è che attorno e dentro la piccola comunità di Port-Royal il dibattito fu molto articolato, e che ciascuno era a conoscenza delle tesi degli altri.

Alla luce di tutto questo, lo scritto di Pascal assume, nella sua scarna esposizione, più l'aspetto di un manifesto di partito, che una elaborata argomentazione teologica, quale fu probabilmente quella contenuta nel cosiddetto Grande Scritto, che avrebbe chiuso la disputa probabilmente nel gennaio successivo, distrutto per espressa volontà di Pascal, rispettata dai famigliari e dagli amici (e che sia l'unico caso di una distruzione integrale e intenzionale di scritti pascaliani è di per sé già molto significativo). Lo scritto è interessante perché, come al solito, e come dimostreranno le interminabili e pedanti precisazioni di Arnauld e Nicole, andava diretto al cuore del problema, anche a costo di smentirsi, sia pure in parte, rispetto alle sue precedenti posizioni, almeno se è vero che aveva collaborato alla stesura del primo mandamento.

Pascal poneva un problema semplice, che, per una volta, scavalcava l'artificioso dilemma fatto/diritto, inventato a suo tempo da Arnauld:

sottoscrivere la condanna delle cinque proposizioni equivaleva ad accettare la condanna della grazia efficace (concessa in modo imperscrutabile da Dio e tale da rendere attuale la possibilità di quella sufficiente per conseguire la salvezza), così come era stata espressa da Agostino e da Paolo, perché era proprio questa condanna che stava a cuore ai suoi nemici. Insistere nel voler distinguere, nella restrizione al consenso da dare al documento, un fatto, le proposizioni sono effettivamente di Jansénius, dal diritto, le proposizioni sono eretiche, riservando un rispettoso silenzio per il primo, era una contraddizione, e per di più una contraddizione inutile. Quando si parlava di *un senso di Jansénius* a proposito delle proposizioni, s'intendeva dire appunto che la loro presenza nell'opera di Jansénius era parte integrante del loro essere eretiche, che Jansénius *era* eretico: nella condanna voluta dal papa, il fatto che le cinque proposizioni si trovassero nel libro di Jansénius era inseparabile dal loro contenuto, e l'eresia derivava proprio dal fatto che Jansénius avesse scritto quelle proposizioni, che per altro esprimevano pienamente il pensiero di Agostino e di Paolo. A questo punto Pascal non risparmiava agli amici una osservazione malevola: «E un piccolissimo numero di persone, che scrivono a ogni momento dei foglietti volanti, dicono che il fatto è per natura separato dal diritto». Ma in nessuno scritto ufficiale della Chiesa si era mai operata questa distinzione tra fatto e diritto, che in realtà veniva solo da Arnauld, e quindi tutti i distinguo possibili non intaccavano la sostanza del problema come era posto nel Formulario. Dal momento che fatto e diritto non erano termini presenti nel testo da sottoscrivere, appellarsi a essi voleva dire mancare clamorosamente il bersaglio. In altre parole: Arnauld e gli altri *solitaires* avevano sostituito alla lettera del testo la loro interpretazione, pretendendo poi di poter accettare una firma onorevole su quella parte della loro interpretazione che non contraddiceva la verità secondo coscienza. La conclusione era che, chi firmava il Formulario accettandolo integralmente, condannava Jansénius e Agostino; chi lo respingeva salvava Jansénius e Agostino; chi poneva la restrizione voluta da Arnauld, prendeva «una via abominevole davanti a Dio, spregevole davanti agli uomini e interamente inutile per coloro che erano destinati a essere colpiti in prima persona». Ma

quest'ultima era la posizione auspicata dalla Mère Agnès su consiglio di Arnauld, e il tono dello scritto era più che sufficiente per far esplodere la polemica che avrebbe amareggiato gli ultimi mesi di vita di Pascal.

I lunghissimi, pedanti e prolissi scritti di Nicole e Arnauld, che si sarebbero protratti per due o tre mesi, a metà tra l'analisi logica e l'arringa processuale, la retorica e la discettazione teologica, miravano tutti a respingere l'idea che il papa avesse voluto condannare Agostino e che nella realtà delle cose non ci fosse la distinzione tra fatto e diritto. Il giurista Domat replicava sullo stesso tono, avventurandosi nei meandri della logica, e la discussione prendeva i contorni irreali di una virtuosa esibizione accademica. Se il breve scritto di Pascal conteneva un'unica, dura stoccata nei confronti dei suoi interlocutori, negli scritti di questi, sia riferendosi a lui che a Domat, abbondavano espressioni come «Non si poteva illustrare la questione in modo meno preciso e meno chiaro»; «È una calunnia contro il papa»; «È scandalosa»; «ci si mette in condizione di fare molti sofismi»; «si tratta di un travisamento continuo»; «Dovunque c'è errore»; «Se questi signori non trovano niente di orribile in queste conseguenze, confesso di non sapere cosa chiamino orribile» ecc.

Su un punto Arnauld e Nicole avevano ragione: la posizione di Pascal nella sua intransigenza andava contro l'unità della Chiesa, apriva il temibile varco dello scisma se non dell'eresia. Per la seconda volta, dopo l'attacco furibondo delle *Provinciales*, lo scienziato abituato al rigore e alla consequenzialità prevaleva sull'uomo di fede, o almeno lo induceva a irrigidirsi oltre ogni misura. I suoi avversari vedevano chiaramente, al di là delle sottigliezze linguistiche e logiche, come una semplice interpretazione, quella che riguardava l'*Augustinus* di Jansénius, poteva degenerare nella più vasta spaccatura sul tema della grazia, e come proprio la difesa di Pascal avrebbe potuto inasprire la tensione tra agostiniani e gesuiti, coinvolgendo il papa. Inoltre, Pascal non si faceva scrupolo di considerare il papa alla stregua di qualsiasi altro lettore di Jansénius, contestandone il magistero e attribuendogli intenzioni non espresse e dunque subdole, come la presunta condanna di Agostino. Nelle aspre polemiche successive alla morte di Pascal, quando si porrà il problema se in punto di morte

avesse, per così dire, abiurato la sua appartenenza al giansenismo e a Port-Royal, per ribadire la fedeltà alla Chiesa di Roma, ci si dimenticò che in realtà furono i *solitaires* a preoccuparsi di salvaguardare l'unità della Chiesa, non Pascal.

Che lo scontro potesse intaccare i rapporti personali (Arnauld arrivò a rinfacciare a Pascal la 17a e la 18a *Provinciale*, in cui aveva sostenuto quello che ora negava), era comunque nella realtà dei fatti, e a un certo punto lo stesso Arnauld cercò di riportare con buon senso la discussione nell'alveo di una semplice divergenza: «Non c'è bisogno di dire che questa diversità di opinioni può sì dividere le menti, ma non sarà capace di dividere i cuori, perché non li si potrebbe temere senza dare un giudizio davvero negativo degli uni e degli altri». L'amarezza di Pascal dovette essere grande, non solo perché lui, l'eroe dello scontro con i gesuiti, veniva ora smentito e accusato dai suoi amici più intimi e perfino umiliato in quello che era il suo punto d'orgoglio, il rigore del pensiero, ma anche perché in trasparenza doveva apparirgli sempre più irraggiungibile la fermezza e purezza di comportamento di Jacqueline, a cui proprio lui aveva causato l'ultimo grande dolore, facendole accettare solo pochi mesi prima il compromesso che l'aveva portata a firmare il Formulario, con lo strazio di chi fa qualcosa che ritiene profondamente ingiusto.

Pascal però, nonostante la rigidità con cui si poneva davanti al problema, su una conseguenza di quella firma *timidamente* attenuata aveva colto nel giusto, come le religiose: non sarebbe servita a niente. Tutte le preoccupazioni dei suoi amici, tutta la responsabilità di cui Port-Royal e Arnauld si facevano carico nei confronti della Chiesa, non avrebbero risparmiato la comunità. Non sarebbe dunque stato meglio affrontare a viso aperto i nemici mettendoli davanti a conseguenze pericolose, come aveva fatto un tempo con le *Provinciales*?

Nelle due lettere di novembre che la Mère Agnès, ammalata, scrive, prima alla Mère de Foix e poi a Marie-Charlotte de Sainte-Claire Arnauld a Port-Royal des Champs, anche se non c'è traccia delle dispute che coinvolgevano i dottori di Port-Royal, permane un senso di rassegnata

accettazione di un destino che pare inevitabile. Così scrive alla Mère de Foix all'inizio del mese, ricordando quanto poco ormai ci sia da sperare dalla relazione pur positiva sul convento: «Noi ci prepariamo al cambiamento che voi notate e che crediamo proprio non sarà vantaggioso. Ogni cosa ci minaccia, e la sola speranza che ci sostiene è quella della vita eterna che Nostro Signore promette a coloro che portano la croce con lui». E alla fine di novembre, ammonisce la consorella degli Champs con un tono dolente anche se animato da una profonda fede: «io credo che si possa dire delle afflizioni come della carità, che esse coprono i peccati, godendo dello stesso privilegio quando esse sono accompagnate dall'amore di Dio, che si fa riconoscere dalla sottomissione che gli viene riservata volendole sopportare bene».

Qual è la posizione di Barcos, che da lontano certamente segue gli avvenimenti, informato se non altro da Singlin? In una lettera alla Mère Agnès, che è facile indovinare piena di afflizione e preoccupazione, nel suo stile pesante ed ecclesiastico, Barcos non fa che ribadire la necessità di fare la volontà di Dio e di pensare che ogni cosa ha un preciso senso nel disegno della sua imperscrutabile volontà: «le persecuzioni da cui siete minacciate non potranno nuocervi e non vi procureranno molto dolore, se solo vi ricordate che è attraverso di esse che la Chiesa è diventata così forte e vigorosa». Nient'altro. Ma in una lettera a un ignoto interlocutore, che chiede come comportarsi nei confronti della firma del Formulario, Barcos, che mai avrebbe affrontato temi teologici con le suore, rivela un'insospettata fermezza, prima contestando la legittimità del mandamento dei vicari in assenza del vescovo, poi osservando: «Dimenticavo di dirvi, riguardo al biglietto di Arnauld, che non vedo come si possa firmare il Breve o il Decreto che riporta le cinque proposizioni come appartenenti a Jansénius, senza obbligarsi a credere che sono sue. Le due cose sembrano contrarie; così che, qualsiasi precauzione e avvertimento si voglia premettere nel senso che firmando non è quello che si accetta, ciò nondimeno, firmando ci si costringerà ad ammetterlo, perché non si può prendere questa firma in alcun altro senso, senza un evidente equivoco e senza abusare eccessivamente delle parole. La Chiesa non ha

mai approvato le sottigliezze e le spiegazioni complicate quando si tratta di verità e giustizia, essa vuole che si sia fermi e sinceri».

Non era esattamente quello che diceva Pascal?

Il 28 e il 29 novembre i due Port-Royal firmano il Formulario con l'annesso, nuovo mandamento dei grandi vicari. La restrizione apposta, frutto dell'elaborazione di Arnauld e dei suoi amici, e motivo di tante contese, recita: «Noi, badesse, priore e religiose dei due monasteri di Port-Royal di Parigi e degli Champs, riunite nelle assemblee capitolari in ciascuna delle due case per soddisfare l'ordinanza dei signori vicari generali del signor cardinale di Retz, del 1° ottobre del presente anno 1661, considerando che nell'ignoranza in cui ci troviamo di tutte le cose che sono al di sopra della nostra condizione e del nostro sesso, tutto ciò che possiamo fare è di rendere testimonianza alla purezza della nostra fede, dichiariamo molto volentieri con la nostra firma, che essendo sottomesse con profondissimo rispetto al nostro santo padre il Papa, e non avendo niente di così prezioso come la fede, noi abbracciamo sinceramente e di cuore tutto quello che sua santità e Papa Innocenzo X hanno deciso, e rigettiamo tutti gli errori che essi hanno ritenuto essere loro contrari».

Arnauld e Nicole, e molti altri, si erano messi da un punto di vista interno alla Chiesa e astratto: firmare la condanna delle proposizioni e ribadire che questa condanna non poteva che riguardare le materie di fede, era per loro un atto dovuto e al tempo stesso ineccepibile. Pascal, dall'alto di una comprensione più estesa e concreta delle cose, e di una più spiccata propensione verso la verità, aveva capito che questa restrizione era debole dal punto di visto dottrinale perché era in contraddizione con la condanna, che comprendeva appunto sia il contenuto delle proposizioni sia il fatto che derivavano da Jansénius, ma era debole anche come strumento di salvezza per il convento, perché i suoi nemici non si sarebbero certo accontentati di una firma simile e a quelle condizioni. Il senso tattico e strategico di Pascal, come al tempo delle *Provinciales*, apparteneva a una logica superiore, dettata da una

profonda consapevolezza della realtà storica, e da un ardimento capace o quantomeno convinto della necessità di forzare i tempi e di piegare il corso delle cose.

Ma, e questo fu il vero punto di rottura con i *solitaires*, la sua prospettiva, mossa dal doppio impulso della fede e della lotta, era eccessiva per il ristretto orizzonte del mondo che gravitava attorno a Port-Royal. E se la Mère Angélique fosse stata ancora viva, forse avrebbe potuto non a torto definirla *mondana*. Da quella mondanità, che era poi il segno di una partecipazione alla storia ignota ai *solitaires*, più ancora che alle religiose, non si sarebbe mai liberato fino all'ultimo, ma liberarsene avrebbe voluto dire smentire se stesso. Pascal non era solo lo scienziato eccelso e geloso della propria originalità, l'inventore di macchine in anticipo sui tempi, il polemista geniale e spregiudicato, il pensatore radicale che avrebbe affascinato Nietzsche, egli era stato ed era, anche in quegli ultimi mesi di vita, un audace imprenditore, al centro di complesse e intricate vicende economiche: il prosciugamento delle paludi nel Poitou, la gestione di un'impresa commerciale ai mercati generali di Parigi, e da ultimo l'inventore e pianificatore del primo sistema di trasporti pubblici, sempre a Parigi. Negli stessi giorni in cui contestava il testo da premettere alla firma del Formulario, era impegnato in un altro tipo di firma, quella sui contratti per la costituzione della nuova società di trasporto. Come poteva un uomo così rimanere imbrigliato nelle dispute di sapore medioevale, in cui Arnauld e Nicole si accanivano a distinguere le diverse accezioni dell'espressione *nel senso di Jansénius*, girandola e rigirandola come un problema di sillogistica? E come poteva essere così cieco da non vedere che la sorte di Port-Royal era segnata e che solo un gesto esemplare avrebbe potuto mettere in difficoltà i persecutori? Questo lo capivano anche le suore che non a caso, come lui, avrebbero preferito assumere una posizione di principio netta, così da costringere la Corte e Roma a rivelare le loro intenzioni più riposte.

Ma dietro questa improvvisa rottura, si nasconde forse anche dell'altro. La rivendicazione che Pascal fa del carattere genuinamente agostiniano delle proposizioni incriminate, per cui non ha alcun senso distinguere il fatto dal diritto, dando ragione, ma in un modo ben diverso da

quello di Arnauld, agli estensori del Formulario, non significa forse che Pascal, in questo vicino alla sorella e alle religiose che si sono schierate per quella soluzione, vorrebbe togliere di mezzo una volta per tutte la malafede con cui Arnauld aveva sempre sostenuto che le 5 proposizioni *non si trovavano* nel testo dell'*Augustinus*? E non aveva già difeso come agostiniana la prima, e più importante delle cinque, nei suoi appunti, poi intitolati *Écrits sur la grâce*? Ancora una volta Pascal voleva scendere in campo aperto e affrontare la sostanza del problema. La fretta con cui, dal 1655, Arnauld aveva archiviato la questione di fatto, era sospetta, e già allora, con ogni evidenza, si trattava di una tattica volta a difendere Jansénius, e con lui Port-Royal, sul terreno filologico documentale. Tutto si sarebbe dovuto limitare a una polemica di tipo umanistico sulla retta interpretazione, sulla corretta lettura dei testi.

Ma le cinque proposizioni erano contenute o no nel libro di Jansénius? In una lettera di giugno, scritta per contestare la decisione di Duhamel, lo stesso Arnauld si era lasciato andare a una concessione che contrastava non poco con quello che avrebbe sostenuto nella disputa con Pascal: «Del resto, è impossibile che abbia trovate le proposizioni in Jansénius, se non prendendole nel senso della dottrina di sant'Agostino e della grazia efficace, nel quale senso è certo che ci sono. Ma chi le prende in quel senso e le condanna, condanna disgraziatamente la grazia stessa di Gesù Cristo». Tutte le argomentazioni successive, tese a mostrare come l'espressione presente nel Formulario che intendeva condannare le 5 proposizioni *nel senso* di Jansénius, non erano in fondo che il tentativo un po' sofistico di evitare la contestazione *di fatto*, legandola però a *una* interpretazione: le parole sono quelle ma hanno un altro significato! E qui colpirà l'implacabile logica di Pascal.

Per quanto possa apparire stravagante, alle reiterate obiezioni di Arnauld nessuno rispose in modo puntuale, e si sarebbe potuto farlo, perché la prima proposizione si trova *letteralmente* nell'*Augustinus*, ma anche le altre sono corrette estrapolazioni. Forse questo dipendeva dal fatto che la prassi romana in fatto di dichiarazioni d'eresia non comportava altro

se non la condanna delle tesi sostenute, indifferente alla circostanza che si trovassero o meno letteralmente in un testo.

Il tempo trascorre tra le sollecitazioni dei vicari rivolte alle religiose affinché firmino senza alcuna restrizione, e le affermazioni di principio dei gesuiti che vorrebbero definire l'infallibilità del papa anche sulle questioni di fatto. Alla fine del mese il ministro Le Tellier si dichiara insoddisfatto della firma di Port-Royal, mentre il grande vicario Contes si reca ancora una volta presso le religiose per un estremo tentativo di risoluzione del problema. Qualcuno degli amici di Port-Royal ha però già capito e si rassegna «non è più tempo di parlare ma di soffrire».

Nei giorni intercorsi tra la registrazione delle firme e la loro consegna ai grandi vicari l'agitazione tra le religiose deve essere stata grande. Non solo la firma non mette il cuore in pace a molte di loro, ma sembra al contrario accrescere il senso di colpa per aver ceduto a un altro compromesso disonorevole. Ne fanno testimonianza due lettere della Mère Agnès ad Arnauld, del 2 e del 3 dicembre. La superiora, sia pure ancora per pochi giorni, sembra impotente davanti a una specie di rivolta: «vi dirò, Signore, che d'ora in ora vengono da me delle sorelle a scongiurarmi, per l'amor di Dio, di voler modificare la restrizione che hanno firmato, altrimenti cancelleranno il loro nome; e io, che fin dall'inizio avevo deciso di non fare alcuna pressione, non trovando argomenti abbastanza fondati per tranquillizzare quelle che trovassero grandi difficoltà, mi sono trovata costretta a promettere di rappacificare la loro coscienza, cosa impossibile finché si parlerà di ciò che è riportato nell'ordinanza». A questo punto, la Mère Agnès propone al fratello di esaminare la nuova versione della restrizione, sul modello «di quella di N., che ci sembra molto più semplice, più chiara e sicura della nostra, e che tranquillizzerà lo spirito di tutte le nostre suore». Quale fosse il modello a cui le suore si sarebbero ispirate non è chiaro ma, come si dice poco dopo, assomigliava a quello premesso alla firma del Formulario dalle religiose di Val-de-Grâce, ben accetto dalle autorità. La Mère Agnès sa che l'eventuale e diversa restri-

zione, non cambierà la sorte di Port-Royal, «perché si cercano solo dei pretesti per perseguitarci», ma almeno metterà in pace la loro coscienza.

La lettera si conclude in modo quasi brusco come se, all'iniziale richiesta di un parere o meglio di una guida, fosse subentrata la pressione del convento, non più disposto a tergiversare: «Comunque sia, è impossibile per noi servirci della prima firma, e non restano che due decisioni da prendere: o non firmare affatto, o firmare ciò che vi inviamo, quando avrete giudicato se non ci sia un'espressione da cambiare». Non possedendo il testo di questa nuova restrizione, è difficile giudicare, ma, una cosa è certa: l'alternativa secca posta ad Arnauld dalla Mère Agnès, che solo pochi giorni prima aveva auspicato una posizione intermedia, assomiglia molto a quella di Pascal, e la cosa non stupisce, se si tengono presenti i rapporti quotidiani tra la famiglia Périer e il convento, tra Pascal e i Périer.

Il giorno dopo, in una lettera di tutt'altro tenore, la Mère Agnès ringrazia Arnauld per aver anticipato, in una lettera del giorno prima ad Angélique de Saint-Jean, la risposta alle sue difficoltà. La lettera è andata persa, ma dalle parole della Mère Agnès, non è difficile capire che Arnauld aveva attenutato, o almeno aveva spinto le suore ad attenuare le remore morali, lasciando intatto il testo della restrizione: «Io sono pienamente soddisfatta, Signore, della risposta…. che avete data con tanta precisione e bontà, al punto che mi sono vergognata della lettera che vi ho scritto ieri con grande precipitazione, senza pensare a ciò che avreste scritto per rasserenare il mio spirito che si trovava in una pena estrema, ritenendo che ciò che avevamo fatto impegnasse la nostra coscienza, e che non la si poteva difendere che per mezzo di sottigliezze…. Voi avete dissipato questi turbamenti e mi ritrovo senza replica. Eccoci arrivate al momento cruciale della nostra sventura; voglia Dio che tutto sia per la salvezza delle nostre anime, perché secondo ogni apparenza, la situazione temporale peggiorerà molto». Evidentemente, Arnauld aveva ribadito la sua tesi fondamentale: la restrizione, riaffermando l'obbedienza dovuta per il dogma, esentava le religiose dall'impegnarsi sulle circostanze fattuali, salvando così, al tempo stesso, la loro coscienza e la verità.

L'attesa per le conseguenze della nuova firma fu molto forte e non priva di trepidazione, ma anche lontana da ogni illusione. La Mère Agnès, in una lettera del 10 dicembre alla marchesa di Sablé, in occasione della morte del figlio, nel bel mezzo delle consuete consolazioni, si lasciava sfuggire un «Presto vedremo come verrà accolta la nostra firma». Nel frattempo era stata eletta la nuova badessa, Madeleine de Sainte-Agnès de Ligny, sorella del vescovo di Meaux e nipote del cancelliere Séguier, e la Mère Agnès fa osservare alla Mère de Foix che non deve più indirizzare le sue lettere alla «Badessa» di Port-Royal, perché la badessa è cambiata. Nella concitazione del momento la Mère Agnès trova l'occasione per piccole osservazioni di etichetta monastica e sembra voler tranquillizzare la sua corrispondente, assicurandola che la nuova badessa non vuole controllare la posta a lei indirizzata: «le lettere che mi farete l'onore di scrivere cadranno sempre nelle mie mani e in quelle della mia segretaria, così come quelle che vi scriverò andranno direttamente nelle vostre». Sia per le condizioni di salute, che per i tristi presentimenti che la firma del Formulario certamente suggeriva all'anziana suora, sia per l'invincibile abitudine di leggere ogni fatto come segno della volontà divina, la Mère Agnès concludeva la lettera, osservando: «Non so se questo cambiamento non sia l'immagine di un altro che vi farà soffrire maggiormente quando arriverà», dove l'accenno all'abbandono della carica sembra alludere all'imminente abbandono della vita.

La vita del convento e lo scambio di impressioni tra le suore di conventi diversi continuava come sempre e con gli stessi problemi di sempre. In una lettera di fine mese alla Mère de Foix, che con ogni probabilità aveva denunciato le gravi condizioni economiche del convento accennando alla possibilità di accettare una nuova religiosa che avrebbe portato una dote cospicua, ancora una volta la Mère Agnès ricorda con estrema fermezza la regola che Port-Royal aveva sempre tenuta ferma, secondo la volontà della Mère Angélique: «Anch'io desidero che Dio conceda al vostro convento dei soccorsi temporali sufficienti a conservare lo spirito divino, ma non mi spingo a desiderare che ciò avvenga per mezzo di una giovane ricca, perché c'è sempre il pericolo di esaminare la sua vocazione

meno di quanto facciamo con le altre, e in questo modo venderle a troppo buon mercato la grazia della religione, che non si può acquistare con tutte le ricchezze del mondo, e che le giovani povere, dotate della virtù necessaria, meritano di ricevere». Pur nelle ambasce, la vecchia suora non rinunciava all'ironia e al paradosso («vendere a troppo buon mercato la grazia della religione»!), e soprattutto non rinunciava a ricordare alla sorelle più giovani, come Marie-Dorothée de l'Incarnation Le Conte, priora a Parigi, ma temporaneamente sostituta agli Champs di Marie de Sainte-Madeleine du Fargis, malata, che «è facile amare Dio quando non ci sono nemici che ce lo impediscono, ma è difficile preferire cose che si ritengono tanto giuste e necessarie per andare verso di lui. C'era qualcosa di più giusto e degno del Verbo di Dio che rimanere nel seno del Padre? E tuttavia ne è uscito in qualche modo per assumere la nostra natura con le sue incomprensibili manchevolezze».

Port-Royal ormai s'identificava totalmente con il martirio della croce.

Che ne era intanto della firma? Quando il grande vicario Contes riceve il 3 dicembre il Formulario, lo accetta e lo condivide, ma fa sapere che la Corte non sarà altrettanto soddisfatta. Più volte si reca a Port-Royal, tra le altre in occasione della elezione della nuova badessa, con il superiore del convento Bail, che il 22, sempre a proposito della firma, rimprovera la Mère de Ligny.

Alla vigilia di Natale, il grande vicario invita la badessa a inviargli un uomo di fiducia per comunicazioni riservate. La Mère de Ligny allora scrive a Florin Périer pregandolo di recarsi il giorno dopo dal vicario. Il cognato di Pascal si recò dal vicario che, con ogni probabilità, lo mise al corrente di una visita del ministro Le Tellier a proposito del Formulario. Il 28 dicembre Le Tellier ricevette il Formulario firmato e andò su tutte le furie, minacciando quanto sarebbe stato in seguito, due anni dopo, effettivamente realizzato: affidare la direzione del convento a suore venute da fuori, trasferire le più ostinate in altri conventi. L'ultimo giorno dell'anno, la nuova badessa scrive al decano di Notre Dame: «Signore, noi, grazie a Dio, abbiamo la coscienza tranquilla».

Un nuovo miracolo all'inizio dell'anno e l'improvvido documento redatto dai gesuiti il 12 dicembre sull'infallibilità papale, avrebbero rallentato l'esecuzione di quelle minacce.

«NON MI CERCHERESTI SE NON MI AVESSI TROVATO» – 1662

Mentre continuano le polemiche interne tra Pascal e Domat da una parte e Arnauld e Nicole dall'altra, e i grandi vicari si apprestano a chiedere una nuova firma del Formulario, a Port-Royal si verifica l'ennesimo miracolo. Dopo la lunga stagione appena conclusa dei miracoli successivi a quello della santa spina del 1656, il 7 gennaio la figlia del pittore Philippe de Champaigne, suor Catherine de Sainte-Suzanne, afflitta da un grave impedimento alle gambe da più di un anno, grazie a una novena indetta dalla Mère Agnès, all'improvviso guarisce. Immediatamente la piccola comunità accoglie il fatto come un segno del favore divino («La voce dei miracoli si fa sentire più lontano di quella degli uomini»), anche se proprio la relazione su questo avvenimento getta una luce ambigua sul clima all'interno di Port-Royal, dove l'ambizione al martirio prevale perfino sulla soddisfazione per il segno eclatante che il cielo sembrava aver concesso: «Ma alcuni, per un moto di gelosia, di cui solo la fede è capace, non desideravano affatto la nostra liberazione, augurandosi per il nostro bene che venissimo immolate in sacrificio per la difesa della verità, non provando tristezza e compassione che per se stessi, nel timore di non poter soffrire per la verità e di rimanere in una tranquillità indegna del loro zelo e della loro pietà». Il sentimento che Port-Royal ha del proprio essere nel giusto, speculare all'indegnità dei singoli che non si ritengono mai degni della grazia di Dio, porta subito al riflesso condizionato del miracolo come prova: «dopo un segno così grande

della sua misericordia, Dio ci permette di credere che è con noi e che vuole essere anche a nostro favore» (la Mère Agnès alla Mère de Foix).

Port-Royal si trovava a fare i conti per la prima volta con la storia, da qui il disorientamento, l'istinto che portava alcuni ad adeguarsi e a combattere, altri a ritrarsi spaventati, decisi solo a rimettere la propria volontà nelle mani di Dio. E ancora una volta Pascal avrebbe trovato la formula cristallina: «Dunque sono necessari compromessi o miracoli» (263).

Il 22 gennaio Contes si reca a Port-Royal per sottoporre il Formulario, accompagnato da un nuovo mandamento in cui si specifica che le religiose si sottomettono sia alla definizione di diritto che a quella di fatto. Immediatamente convocate in capitolo dalla badessa, su sollecitazione del vicario, esse respingono l'invito, nel quale ci si appellava alla loro sincerità e ignoranza, argomentando che proprio in quanto ignoranti non potevano in sincerità affermare che le cinque proposizioni si trovavano nell'*Augustinus*.

Alla fine del mese Pascal redige quel *Grand Écrit*, perduto, che alimenterà ancora per mesi il contenzioso con Arnauld ma, pur costantemente malato, trova il tempo per leggere e apprezzare un'opera, *Discours du délire en général*, del medico ugonotto Antoine Menjot, anticartesiano della cerchia di Madame de Sablé, alla quale scrive un biglietto elogiativo al proposito: «ho imparato molto dal modo in cui, con poche parole, egli sa accordare l'immaterialità dell'anima con il potere della materia di alterare le sue funzioni, causando il delirio». Il biglietto è istruttivo sulla fitta serie di relazioni che Pascal, anche se impegnato in discussioni dolorose con i *solitaires*, continua a intrattenere con altri intellettuali al di fuori della cerchia di Port-Royal.

Nella concitazione del momento, la Mère Agnès, che ormai non è più badessa, scrivendo alla marchesa di Sablé, le augura trepidante e dietro un velo di tristezza: «Chiedo a Dio che incida nel vostro cuore e nel mio

il desiderio e l'amore per gli anni eterni, affinché la loro felicità oscuri i dolori e le pene di quelli che dobbiamo passare sulla terra». Ma è nelle lettere alla Mère Marie-Dorothée de l'Incarnation, priora di Port-Royal di Parigi, temporaneamente agli Champs e soggetta a continue ricadute della sua malattia, che la Mère Agnès dispiega con più confidenza quello che è il senso riposto della sua fede: solo il ritirarsi della grazia divina può far cadere nell'angoscia davanti alle prove del mondo, che altrimenti dovrebbero essere lette come espressione della sua volontà. E lo spirito penitenziale dell'anziana suora sembra manifestarsi anche nei minimi gesti quotidiani, come bruciare una lettera di suor Dorothée «così che venisse consumata sotto ogni profilo, senza che ne restasse altro se non quello che devo conservare nel mio cuore».

Lettere di fede, di trepidazione, lettere d'amore distrutte come pegno di assoluta fedeltà interiore, ma anche testimonianza di un mondo in cui si pone rimedio al disordine della storia ricorrendo a un ordine compensativo superiore, capace di prevedere un intricato sistema di contrappesi. Poiché suor Dorothée aveva assistito la Mère du Fargis durante la grave malattia che l'aveva colpita nei mesi precedenti «Sembra che voi abbiate guarito la madre priora a spese vostre, e adesso bisogna che lei guarisca voi; ma il mio desiderio è che ciò avvenga senza che le costi niente, e che siate entrambe in buona salute, non certo per sentirvi meglio, ma per soffrire di altri mali che siano di utilità agli altri e a voi stesse». Nella logica della grazia, intesa come dipendenza assoluta dalla volontà di Dio, non sembra esserci altra scelta per il singolo che l'assenso a un corso delle cose che è comunque ineluttabile («lui solo sa tutto e può tutto»), perché anche assecondare la volontà di Dio dipende dalla *sua* volontà.

Questo fatalismo estremo, questo abbandono mistico alla volontà di Dio, non è però privo di contraddizioni palesi, ed è proprio in merito alla firma del Formulario che la Mère Agnès, dopo aver riferito alla Mère Dorothée sul miracolo di Suzanne de Champaigne e dopo averla informata che proprio la religiosa guarita le fa da segretaria, aggiunge: «Sarà lei ad avere l'onore di scrivervi e vi invierà il nostro preambolo alla firma, che tanti vorrebbero che cambiassimo per liberarci dalle mi-

nacce che ci vengono rivolte, in quanto noi non obbediamo ciecamente senza capire ciò che ci viene ordinato. Una delle nostre sorelle, avendo preso per assenso divino il miracolo, ha detto all'istante che era meglio lasciarsi fare a pezzi piuttosto che cambiare ciò che avevamo fatto. Tutte le altre sorelle sono state d'accordo». Dunque l'umiltà del singolo ha come limite la sua appartenenza alla comunità che, in quanto tale, tiene ferme le proprie convinzioni, non solo esercitando un diritto a *discerner*, ma anche quello conseguente alla disubbidienza.

Avrebbe detto più tardi il nuovo arcivescovo di Parigi alla principessa di Guéméné, che quelle suore erano: «*Pures comme des anges et orgueilleuses comme des démons*». Un giudizio prezioso e non proprio ostile.

Sempre in quel cupo gennaio la Mère Agnès prosegue la corrispondenza «galante» con il signore di Sévigné, nel reciproco scambio di versetti sacri appositamente estratti a sorte per lui e doni preziosi che egli fa alla chiesa del convento, povera ma toccata dalla grazia di accogliere il Salvatore con il privilegio delle *anime regali*, le anime cioè di coloro che hanno fatto dentro di sé il vuoto per accogliere solo la maestà divina.

Mentre i gesuiti coronano con successo la loro lunga guerra per trasferirsi da Ferrand a Clermont, sullo scacchiere dove si gioca la partita che poco a poco ridurrà all'angolo Port-Royal si verifica un fatto decisivo: il 14 febbraio il cardinale di Retz arriva a Commerci e il 26, dopo aver rinunciato al vescovado parigino in cambio dell'abbazia di Saint-Denis, viene sostituito dall'arcivescovo di Tolosa, Pierre de Manca, capofila del partito antigiansenista, ma l'incarico, per il momento di sola nomina regia in attesa della bolla romana, renderà a lungo Manca un vescovo dimidiato. Per lunghi anni l'ombra del cardinale di Retz si era stesa a proteggere il convento, anche al di là delle sue reali intenzioni, in uno scambio di favori a cui non era estraneo, da una parte il calcolo politico di un uomo spregiudicato, dall'altra la speranza, diffidente ma pur sempre viva, che i destini di entrambi fossero misteriosamente legati dalla provvidenza divina. Eppure niente era tanto lontano dal cardinale come

l'intransigenza di quel piccolo gruppo di religiosi, perché se l'antico congiurato, che aveva visto nella Fronda l'occasione della sua vita, era stato in gioventù audace e generoso, ora, dopo anni di esilio, logorato e consapevole che stava per iniziare un'epoca in cui per lui non ci sarebbe stato posto, capiva che era meglio trattare una resa onorevole piuttosto che lasciarsi travolgere da una resistenza del tutto insensata. Port-Royal rischia di rimanere davvero solo. Nonostante le pronte congratulazioni del monastero al nuovo vescovo e l'apparente moderazione di questi («Dite che sono il loro servitore e che preghino Dio per me»), la minaccia si fa sempre più pressante, al punto che la principessa di Guéménée in persona (in tutta questa vicenda le donne dimostrano a più riprese un coraggio di gran lunga superiore a quello degli uomini), si reca dal cancelliere Le Tellier, certo poco disposto ad accogliere petizioni in favore delle religiose, e cerca di ottenere almeno il riconoscimento della loro fermezza. Il ministro si dimostra d'accordo, osservando non senza ironia, che ci voleva coraggio per disobbedire al re. La principessa allora osserva che il rifiuto delle religiose non dipendeva da volontà di disobbedienza, ma da un grave problema di coscienza, nel timore di offendere Dio. Il cancelliere, infastidito per quell'interminabile guerra che da politico consumato doveva sembrargli una ripicca infantile, risponde che potevano facilmente ovviare a questo: «Ebbene, se temono di offendere Dio, mettano per iscritto e in segreto il loro sentimento, per scaricarsi la coscienza, come ha fatto il signor decano, e poi che obbediscano al re!». Alla principessa che gli fa osservare come un simile comportamento fosse contrario alla sincerità, il ministro risponde: «Signora, non ci si fermerà a quello, verrà insegnato loro a obbedire, e molte saranno allontanate». Due giorni dopo la principessa tornò alla carica:

«Infine, signore, il re fa ciò che vuole, crea i principi di sangue, gli arcivescovi e i vescovi, farà anche dei martiri»

«Non ho dubbi che esse otterranno da tutto ciò un gran vantaggio e che sarà per loro un grande motivo di gloria».

Ma se il fronte dei *solitaires* si era diviso tra chi avrebbe voluto una firma del Formulario con la distinzione tra la questione di fatto e di diritto

da una parte, e chi respingeva ogni ipotesi di mediazione proponendo di non firmare, c'era anche chi guardava con orrore alla rivolta delle religiose che non intendevano sottoscrivere il Formulario con il nuovo mandamento dei vicari, e non si trattava di un personaggio qualsiasi o di un simpatizzante dei gesuiti. Nella lettera dell'8 febbraio alla Mère Agnès, Martin de Barcos andava, come al solito e con la consueta ruvidezza, al cuore del problema: le religiose, per loro stessa ammissione, non avevano motivo per discernere se le cinque proposizioni si trovassero o meno nel testo di Jansénius, dunque per loro sottoscrivere che vi si trovavano o meno sarebbe stato uguale, *ma* i loro superiori avevano deciso in merito e richiedevano un atto di obbedienza: «Io so che l'intenzione delle vostre sorelle è buona e che esse non hanno davanti a sé che lo *zelo* per Dio e per la verità. Ma devono anche sapere che Dio non è onorato da uno zelo senza conoscenza e che c'è timore di credere che, in questo caso, tale sia il loro, poiché esse stesse confessano di non possedere la conoscenza necessaria per giudicare la causa del signore d'Ypres…. e tuttavia è chiaro dal modo in cui hanno firmato che hanno espresso un giudizio su tutta questa faccenda, dal momento che hanno approvato una cosa e condannato l'altra».

La lettera non conteneva solo la riprovazione del comportamento delle religiose, ma un velato, e neppure tanto, rimprovero per chi le aveva spinte a quel passo: «Vi confesso, cara madre, che non capisco come delle religiose virtuose e umili possano preferire le idee *di qualche privato* a quelle del loro superiore in un'occasione così importante, né come possano conciliare tutto questo con l'obbedienza e la modestia di cui hanno fatto professione». Barcos non voleva che ci fossero dubbi sulla sua posizione: «Per quanto mi riguarda, penso di poter dire che nessuno ama il signore di Ypres più di me, né che sia più convinto della sua innocenza, anzi trovo che non lo si sia difeso abbastanza», ma vedeva chiaramente le conseguenze che la disobbedienza delle religiose avrebbe causato, e, forse unico tra tutti, grazie alla sua lunga esperienza di direttore spirituale, non trascurava, oltre ai danni materiali, quelli morali: «Non è certo una piccola prova per voi e per tutto il convento, nell'afflizione in cui si trova [...] a causa di ciò che sopporta adesso e

di ciò che dovrà sopportare [...] Provo compassione, più di quanto non sappia dirvi, per questa situazione, che mi sembra penosa, non a causa dei mali visibili e temporali, che non sono niente, se vengono da soli, ma a causa di quelli invisibili e interiori». La lettera si concludeva con la speranza che Port-Royal firmasse il Formulario come previsto dalle nuove disposizioni dei vicari per cancellare la *première faute*, in ossequio alla disciplina ecclesiastica e alla prudenza: «avrete modo di presentare una nuova firma, che sarà quella veritiera e la più giusta, la più conforme alla vostra condizione, all'umiltà religiosa e alla sincerità della confessione da voi resa di ignorare le cose che vi vengono chieste».

Dentro Port-Royal, la quotidianità non sembra subire grandi variazioni, anche se nelle lettere della Mère Agnès alla Mère Dorothée, sempre intrise di preoccupazioni spirituali, trapela a volte, con un guizzo d'ironia, l'angoscia che opprime le religiose. Così, parlando della malattia della priora, la Mère Agnès trova il tempo di lasciar cadere: «Ciò nonostante vorrei che i leoni che vi straziano, *con molta più dolcezza tuttavia di sant'Ignazio*, non fossero così insaziabili».

Il 18 marzo viene inaugurata a Parigi la prima linea di carrozze pubbliche, a conclusione di lunghi mesi durante i quali decreti governativi, costituzione di società e piani tecnici si erano succeduti a ritmo incessante. Nel bel mezzo del dramma di Port-Royal e di una disputa teologica interna, intricata e non priva di aspetti spiacevoli, afflitto da mali sempre più devastanti e dal dolore per la perdita dell'amata sorella, Pascal, ancora una volta, cambiava il tavolo da gioco, e si gettava con la consueta foga e perizia in un'avventura che, nonostante le timorate considerazioni successive sui suoi scopi a sfondo sociale e benefico, rimane un progetto di schietto sapore capitalistico, come lo era stata la costruzione della prima calcolatrice meccanica.

Tutto, dall'idea, assolutamente originale, d'impiantare un servizio pubblico di trasporti gestito da una società privata, alla pianificazione dei percorsi, delle coincidenze, delle fermate e perfino della divisa dei cocchieri, degli orari dei controllori, dei cartelloni pubblicitari, del prezzo

dei biglietti, dell'approvigionamento dei capitali, della gestione delle rimesse, degli appalti di scuderie e cavalli, fino alle complesse manovre politiche per assicurarsi l'appoggio indispensabile della Corte e della municipalità, fu in gran parte pensato e disposto da Pascal. Appoggiato dall'amico duca di Roannez con cui anni prima si era ugualmente impegnato a risolvere il problema del prosciugamento delle paludi del Poitou, altra straordinaria combinazione di conoscenze tecniche e soluzioni imprenditoriali, Blaise aveva iniziato a concepire il progetto già nel 1658. Ottenuti, con sapienti manovre e accorti coinvolgimenti di cortigiani, i privilegi indispensabili, era stata composta una società con quattro azionisti, titolari di quote diverse: Pascal, il duca di Roannez, il marchese di Crenan e il figlio di Arnauld d'Andilly, Arnauld de Pomponne. In tutto vennero attivati cinque percorsi, compreso un «giro della città», che, se la morte non lo avesse colto prima, avrebbero procurato a Pascal un profitto annuo piuttosto consistente, anche perché, stando alla testimonianza della sorella Gilberte, la domanda di queste corse fu di gran lunga superiore all'offerta, con grandi code alle fermate nonostante i passaggi ravvicinati di quarto d'ora in quarto d'ora, e numerosi negozianti, fiutato l'affare, pretesero che la linea transistasse nella loro via. L'impresa non riguardò mai i «poveri», come si sarebbe detto in seguito volendo attribuire a ogni costo un'aura di santità a tutto ciò che lo riguardava, sia perché il prezzo, cinque soldi, era troppo elevato, sia perché i regolamenti impedivano l'accesso al servizio a operai e altre categorie di cittadini, ma fu certamente un'intuizione geniale anche se non priva di difficoltà, tra cui la reazione del popolo minuto al passaggio delle carrozze, seguite con urla e sassate, che richiese fin dall'inizio una scorta di polizia, e che invece di espandersi in altre città, come sicuramente stava progettando Blaise, dopo la sua morte decadde poco alla volta in mancanza di una forte volontà.

Il dibattito interno a Port-Royal era molto intenso, se il 21 marzo Barcos si sente in dovere d'intervenire ancora una volta, con una lunghissima lettera alla Mère Madeleine de Ligny, in cui allontana da sé le voci che lo ritengono sostanzialmente d'accordo, riguardo alla firma del

Formulario, con le religiose: «In tal caso avreste motivo di credere che mi contraddico, approvando ciò che condanno e condannando ciò che approvo». Quindi riprende, in toni molto duri, gli argomenti che nella precedente lettera aveva già esposti: in quanto donne e religiose, le suore di Port-Royal non hanno alcun diritto di prendere una posizione diversa da quella che i loro superiori esigono: «Ciò non si addice né al vostro sesso né alla vostra professione di fede». Non solo, Barcos si spinge a criticare apertamente l'atteggiamento di Singlin «perché, anche se non approva il modo in cui avete firmato, non cessa di fare quanto è in suo potere per giustificarvi, a causa dei sentimenti che prova nei vostri confronti». Egli osserva che la firma del Formulario puro e semplice non impegna ad altro che all'obbedienza, lasciando in sospeso la materia di ciò che si sottoscrive, proprio perché le religiose non ne conoscono i termini e dunque non sono in grado di giudicare, mentre ogni limitazione si configura come una ribellione, con l'aggravante che ciò a cui ci si ribella non entra nelle loro capacità: «la buona coscienza presuppone la conoscenza». La lettera si conclude, ancora una volta, richiamandosi all'umiltà e alla prudenza, perché un comportamento radicale minaccerebbe «la rovina spirituale della vostra comunità, quanto o più di quella temporale».

Dalla lettera traspare a più riprese, oltre al pregiudizio sul ruolo delle donne e all'osservanza della gerarchia come unica garante delle formule dogmatiche, un'aspra polemica contro chi, a Port-Royal, spinge le religiose su una strada pericolosa: «quelli che vorrebbero farvi credere il contrario devono esservi sospetti». Barcos, che oscilla continuamente tra il richiamo alla prudenza e il rispetto della verità, suggerisce alle religiose ribelli che anche tra *quei* dottori e teologi da cui pure ci si aspetterebbe una visione più meditata delle cose, l'ignoranza non è meno diffusa che tra le suore stesse: «Così che non c'è niente che deve impedirvi di confessare la vostra ignoranza come avete fatto in passato, e allo scopo che questa confessione non vi procuri vergogna né scrupolo, non temo di assicurarvi che essa è comune anche a molti di quelli che sembrano essere più intelligenti di voi, essendocene pochi che sappiano davvero come stanno le cose». L'allusione ad Arnauld e agli altri *solitaires* non poteva essere più chiara e smentisce ogni visione idilliaca dei rapporti

tra i diversi sostenitori di Port-Royal, che al contrario nel momento della prova sembrano dividersi e perseguire strategie completamente opposte, perfino nei casi in cui la linea di condotta proposta sembra essere quella di una ragionevole mediazione.

Continuano le missive consolatorie della Mère Agnès a Marie-Dorothée de l'Incarnation (*fille de douleur*), malata e che risiede temporaneamente agli Champs in attesa di tornare, tra breve, a Parigi, per riprendere il suo posto di priora, ma in una lettera alla Mère de Foix, sia pure con un breve accenno, la vecchia suora non può trattenere l'angoscia per la situazione che si è creata: «Non c'è niente che sia così necessario per noi come capire [la volontà divina] al fine di fortificarci nelle afflizioni che arrivano da dentro e da fuori durante il nostro esilio nel mondo… C'è poi un'altra guerra che dobbiamo temere incessantemente, che è quella di *lottare contro noi stessi*». Per quanto velate, le parole sembrano alludere ai dissidi spirituali che lo scontro in atto ha generato *nelle* religiose e *tra* di esse. Gli altri biglietti, al signore di Sévigné e alla marchesa di Sablé, sono pieni di raccomandazioni spirituali e di piccoli fatti di cronaca, come la tosse che le ha impedito di ascoltare una predica, il ringraziamento per un'opera buona ecc., quasi che la vita di tutti i giorni potesse continuare a scorrere con il suo consueto rosario di piccole gioie e dolori, attese e timori, nel silenzio impenetrabile delle mura conventuali, dove anche il tempo si fa piccolo per defluire, di là dalle grate e dalle porte, in un'accecante eternità.

Nel frammento di una lettera scritta da Angélique de Saint-Jean ad Antoine Arnauld il 6 aprile, giovedì santo, emerge con tutta evidenza che la comunità di Port-Royal non doveva solo subire le pressioni esterne ma anche quelle interne. Perché, se per la Corte e il nugolo di prelati a essa legati, Port-Royal era un fastidioso caso di disobbedienza da ricondurre all'ordine, facendo solo attenzione di non trasformare le religiose in martiri, per i *solitaires* e comunque per coloro che gravitavano nell'orbita del convento, ne andava dell'ortodossia cattolica e della purezza della fede. Le religiose, per entrambe le parti, erano diventate pedine di un

gioco che aveva le sue cause e le sue motivazioni altrove. Gallicanesimo e centralismo romano, restaurazione di Luigi XIV, interessi e invidie tra ordini monastici, strascichi delle guerre di religione, nuovi assetti nell'equilibrio dei poteri, ascesa e tramonto di personalità politiche ingombranti come Retz e Fouquet, tutto ciò si era concentrato e come cristallizzato in una questione *filologica*, su un mero e grottesco caso di interpretazione di poche righe estratte e, forse, un po' forzate, da un *in quarto* poderoso e quasi illeggibile, e che pochi avevano infatti letto. E tutto si sarebbe sistemato se le religiose si fossero lasciate usare come semplici pedine, ma è proprio questo che non fecero. A un certo punto vollero prendere posizione, rivendicarono, loro, donne e monache di clausura, l'autonomia della coscienza, sia pure per difendere una totale mancanza di intelligenza di quanto veniva loro imposto di sottoscrivere.

E fu allora che i *solitaires*, teologi, uomini di Chiesa, abati, filosofi, si divisero. Barcos e Singlin, Arnauld e Nicole, Pascal, Domat e Hautefontaine, iniziarono una lunga lotta tra di loro, a cui non erano estranei interessi e passioni, e forse anche qualche invidia e piccolo rancore. Le religiose rimasero intrappolate in questa doppia guerra, esitanti, forse sorprese da un mondo (il *mondo*!) di cui avevano sempre saputo che era l'incarnazione del male e che ora, per la prima volta, si presentava con i volti irriconoscibili dei loro più antichi amici e fratelli, maestri e protettori. Di colpo si trovarono gettate nella condizione di chi, da una parte deve sottrarsi ai soliti mezzi con cui il potere cerca di controllare chi lo disturba («la cosa più sicura è di non mettere niente per iscritto»), dall'altra deve fare una scelta dolorosa. Angélique Arnauld d'Andilly non usa mezzi termini, nonostante la prudenza imposta dalle circostanze, e riassume perfettamente la situazione: «Siamo dunque attaccate da destra e da sinistra». E che l'ala estrema dello schieramento interno sia ora incarnata da Pascal, il valoroso e acclamato difensore di pochi anni prima, lo conferma un accenno abbastanza allarmato: «Ci hanno detto che passeremo tra le mani del *provinciale* che non ci risparmierà, colpendoci ora come un tempo ha colpito gli altri».

L'eroe che per alcuni minaccia di tramutarsi in boia, il sodale che potrebbe rivolgere le stesse armi contro chi ha strenuamente difeso:

passeremo tra le mani... Lentamente e fatalmente, le religiose finiranno per dividersi a loro volta, ma per il momento in questa lettera la Mère Angélique può ancora invocare il *grande* Arnauld come supremo mediatore, l'unico in grado di ricomporre la frattura: «Ci difenderete, vero? … le ragioni non sono così forti, da una parte e dall'altra, e la verità è così potente che anche se si vede solo la sua ombra nello zelo, forse eccessivo, di difendere i suoi interessi, non ci si può impedire che la coscienza tremi e di avere paura; ci appoggiamo a voi per giustificare il vostro consiglio, e voi non ci abbandonerete». Nel frammento, che sembra venire dalle oscure profondità di una prigione piuttosto che dai tranquilli chiostri di un convento, c'è anche un riferimento polemico allo «zelo», parola usata da Barcos per denunciare la ribellione insensata di Port-Royal, e il cui valore viene ora rivendicato come proiezione di quell'amore per la verità che, in ogni caso, lo rende plausibile. A tal punto le parti sembrano essersi rovesciate, che Barcos, il nipote di Saint-Cyran, il discepolo prediletto e fraterno di quel Jansénius che le religiose vorrebbero difendere fino alla morte, appare come un nemico, o almeno un critico spietato di una guerra giusta intrapresa per rimanere fedeli al *suo* insegnamento!

Anche se nelle lettere della Mère Agnès, soprattutto quelle alla sua confidente, la Mère de Foix, nell'imminenza della Pasqua, prevale l'aspetto della meditazione religiosa sul mistero, traspare qua e là l'inquietudine e lo sforzo di risolvere le tribolazioni del presente in momenti di espiazione: «Veniamo nuovamente minacciate di essere private della pace che Nostro Signore dava ieri nel vangelo ai suoi apostoli. Ma poiché vi aggiungeva queste parole *Sono io non temete*, spero che, se si degna di essere sempre con noi, non avremo quei timori che fanno perdere il coraggio e che scuotono la fermezza necessaria per non uscire dalla via che ci indica per andare verso di lui, che è quella dell'umiliazione, della persecuzione e delle sofferenze». E sempre alla Mère de Foix, il 23 aprile, la Mère Agnès scrive nel primo anniversario dell'ispezione a Port-Royal del luogotenente civile: «Chi l'avrebbe detto che dopo un anno saremmo stati al punto in cui siamo? Che non ci avrebbero reso

giustizia e che la violenza sarebbe proseguita? E invece eccoci qua, senza riabilitazione e senza distruzione».

Forse solo la Mère Agnès, dentro Port-Royal, sfiora il tema del conflitto interiore, la possibilità che la lotta esterna indebolisca la rettitudine delle intenzioni e l'immacolata devozione a cui le religiose si sono consacrate: «Si potrebbe credere che le religiose che vivono una vita così disciplinata siano esenti da crimini; ma l'amor proprio ha un festino segreto, perché si nutre di cibi spirituali, che sono la lode e la stima degli uomini». Nelle lettere di fine mese a Madame de Sablé, la Mère Agnès, sempre ricordando l'anniversario della prima visita del luogotenente, la definisce «excellente médecine», e nell'evidente tentativo di dare un senso alle persecuzioni che discenda dalla grazia di Dio, sviluppa la metafora della medicina, che quando non viene scelta deve essere imposta per il bene del malato (la malattia è l'amor proprio): «non è necessario trovare piacevole un farmaco così disgustoso». Al centro della riflessione della sorella della Mère Angélique si trova l'invincibile, antica, ma ora messa in dubbio, convinzione di Port-Royal che tutto quanto accade richiede accettazione, perché esso viene da Dio, come punizione e al tempo stesso mezzo di salvezza. Il fatto stride, e non poco, con la parallela prova di forza che il convento si apprestava a fare nei confronti dei suoi superiori, della Corte e del papa stesso. Riesce difficile conciliare le due cose, a meno che nell'apparente coesione delle religiose non si fossero già scavate profonde divisioni, per il momento ancora taciute e tenute sotto controllo. Quando la Mère Agnès scrive a Madame de Sablé, che aveva in animo di recarsi agli Champs: «Ma vi supplico con grande umiltà di considerare che non siamo mai state tanto vicine alla conclusione delle nostre vicende come in questo momento, e che vorrebbe dire procurarvi un grande fastidio unirvi a delle persone che sono come uccelli sul ramo, un povero armento destinato forse all'uccisione», non si può fare a meno di pensare che la vita del convento fosse realmente molto meno tranquilla di quanto poteva sembrare, e non solo per le minacce esterne.

Il primo maggio, il Consiglio del re, massimo organismo politico, emana un'ingiunzione secondo la quale il Formulario deve essere firmato

senza altre specificazioni o restrizioni. A metà del mese, un'altra accorata lettera di Barcos alla Mère de Ligny, tenta di arginare la resistenza delle religiose, pur non illudendosi più di riuscirvi. Barcos sa che a Port-Royal si è ormai affermato il partito di Arnauld, decisamente schierato a metà tra i due schieramenti opposti. La lettera però è interessante, non tanto perché ammette la sconfitta, ribadendo tutte le ragioni contrarie all'indirizzo seguito dal convento, o perché cerca in un estremo tentativo di insinuare nella badessa il dubbio che le sue posizioni siano errate, quanto per l'esplicito riferimento a Jacqueline Pascal. In lei l'arcigno sacerdote vede esemplato lo sviamento di un'intera comunità: se una religiosa così umile e disciplinata ha preso una posizione tanto lontana dalla verità, questo può essere accaduto solo «perché hanno riempito il suo spirito di conoscenze inutili e pericolose e l'hanno ridotta in una tale condizione che, se fosse morta rimanendo su quelle posizioni, ci sarebbe grave motivo per *temere della sua salvezza*. Perché se lo spirito di quella che era una delle più sagge e delle più virtuose e stimate della vostra comunità, è stato a tal punto cambiato e indebolito con comunicazioni superflue e con pensieri che *non può aver concepito da se stessa*, al punto da ritenere che ne abbiano causato la morte…». Queste parole pongono un problema, al tempo della sua «ribellione», Jacqueline aveva polemizzato duramente sia con Arnauld che con il fratello, a chi si riferisce dunque Barcos? È possibile che egli sia all'oscuro di tutto questo e che attribuisca proprio ad Arnauld e a Pascal i sentimenti che Jacqueline aveva al contrario combattuto? Comunque sia, Barcos ormai vede nella posizione di Port-Royal il prevalere funesto di una direzione che non riconosce e anzi sconfessa totalmente: «E tuttavia voi rimanete attaccate [all'opinione] che vi perderà infallibilmente e preferite il consiglio di quelli che vi portano ad assecondare il desiderio dei vostri nemici a quella di coloro che vi portano a resistere, così che preferite seguire coloro che vi conducono nella trappola piuttosto che seguire coloro che ve ne allontanano e che vogliono liberarvi dalle loro mani e impedirvi di perdervi». Forse, senza neppure esserne pienamente consapevole, Barcos stava scrivendo l'epitaffio di Port-Royal. Per motivi non del tutto condivisibili, egli vedeva chiaramente, con la sua cultura

ancora in gran parte medioevale, l'epilogo della vicenda: la *piège* che era stata predisposta, sfruttando l'ingenuità delle religiose e la poca saggezza dei loro consiglieri, sarebbe scattata inesorabile. Non solo, ma la rovina temporale del monastero avrebbe comportato anche quella spirituale, spostando la dimensione dello scontro da un ambito ecclesiale a uno scenario apocalittico. Proprio per questo le parole di Barcos suonavano come una sconfessione assoluta dei *consiglieri* di Port-Royal, e Port-Royal appariva sempre di più un'imbarcazione pilotata contro gli scogli da quelli stessi che avrebbero dovuto condurla in salvo.

Nell'unica lettera di maggio rimasta di Singlin alla duchessa di Longueville, non ci sono che lievi tracce degli avvenimenti, se si eccettua quelle che riguardano lo stato di latitanza a cui Singlin è costretto e che rende più difficoltose le visite alla duchessa che si rivolge a lui come direttore spirituale. Ma Singlin sembra preoccupato solo per i timori della duchessa sull'opportunità di ricevere la comunione, mentre quanto a sé: «C'è modo di mettere a profitto ogni cosa, seguendo questa grande verità: che noi sappiamo che tutto contribuisce al bene di coloro che amano Dio». Né il cauto silenzio di Singlin è meno esplicito dell'aperta inquietudine di altri, dentro e fuori Port-Royal, ma la sua posizione era certamente più delicata, e il dissenso con altri *solitaires* doveva essere più marcato e doloroso.

Nonostante i toni minacciosi, i decreti del re, i timori di Barcos, le diatribe teologiche, maggio scorre come un mese ricco di attese che, per un motivo o un altro, non si realizzano. In effetti, il nuovo vescovo è un vescovo a metà. La bolla pontificia che lo deve consacrare non arriva, arriverà prima, di lì a poco, la morte. Per il momento la partita si arresta. Ciascuno dei protagonisti attende con diversa impazienza di rimettersi a lottare, ma i tempi non sono ancora maturi. In questo clima di sospensione, la Mère Agnès può perfino concedersi un biglietto a Sévigné, l'illustre penitente, che non stonerebbe affatto nel viavai, elegante e bisbetico, degli epistolari cortigiani. In risposta a una lettera in cui il blasonato Renaud de Sévigné la pregava di rivolgersi a lui come a un uomo qualsiasi,

senza alcun titolo nobiliare, la Mère risponde con consumata esperienza di etichetta e salotto: «Dovreste essere un penitente davvero fuori dal comune e del tutto realizzato per costringermi a ribaltare le leggi di natura, togliendovi la qualità che vi è stata data venendo al mondo». E anzi, sempre sotto forma di scherzo e adulazione, capovolge i termini della piccola disputa, ricordando al suo protetto che anche il voler rinunciare alle prerogative di nascita è il segno di una mal celata ambizione, concludendo con un ironico invito: «Sopportate dunque, o penitente, che vi chiami Signore; e anche quando mi avrete tolto il presente motivo di rendervi questo onore, ne rimarranno ancora molti altri da sopportare per soddisfare le vostre trascorse ambizioni con la privazione della gloria di chi porta la croce di Gesù Cristo». Nello stesso biglietto, c'è anche una curiosa affermazione, curiosa perché sembra confermare l'atteggiamento di rifiuto tenuto dalle religiose rispetto all'ingiunzione di sottoscrivere la condanna delle frasi di Jansénius, *perché non in grado di capirle*, che concerne il testo sacro: «Lascio a san Giovanni di spiegarvi i segreti della sua Apocalisse, che non ho mai letto per capirla, ma solo *per adorarne le singole parole, che per me sono altrettanti misteri*».

Nelle lettere alla Mère de Foix, la Mère Agnès, mentre si prodiga in consigli sulla conduzione del convento di Xaintes, trova il modo di rassicurare la coadiutrice sulle condizioni di salute di Singlin, anche se esprime tutto il suo pessimismo sul suo possibile ritorno alla guida di Port-Royal: «al contrario credo che sia impossibile che ciò possa accadere… perché quelli che ci hanno spogliato non si pentono mai della loro ingiustizia».

Fu in maggio, come lascia intendere nella sua *Vie de Pascal* la sorella Gilberte («tre mesi circa prima della sua morte»), che Blaise, all'uscita dalla messa in Saint-Sulpice, incontrò una giovane che chiedeva l'elemosina? Vedendola così giovane, una quindicina d'anni, Pascal s'informò sulle sue condizioni, e avendo appreso che, orfana di padre, la madre era stata ricoverata quel giorno all'Hôtel Dieu, lasciandola senza alcuna sostanza, l'accompagnò al seminario affidandola a un prete, a cui dette

anche dei soldi, promettendo che il giorno seguente avrebbe mandato una domestica con dei vestiti nuovi. Il giorno dopo il prete, che poi trovò in effetti una buona sistemazione per la ragazza, avrebbe chiesto invano alla domestica il nome del benefattore, ricevendone un netto rifiuto. L'episodio, che non c'è alcun motivo per mettere in discussione, rientra certamente nell'ingenuo tentativo da parte della famiglia di costruire attorno a Pascal, una volta morto, un clima di devozione assoluta.

Un particolare di questa volontà agiografica, molto attenta a evitare equivoci e a suscitare o rinfocolare polemiche (le difficoltà di Port-Royal dopo il 1670 sembrano superate, siamo in piena *pace della Chiesa*), riguarda l'originaria descrizione che Gilberte fa della ragazza povera, descritta, secondo, si direbbe, una sorta di oleografia popolare: «una giovane di circa quindici anni, molto bella, che gli chiese la carità». Nella seconda versione, a dissipare ogni pensiero inopportuno, la mendicante viene così nuovamente descritta: «una giovane di circa quindici anni, che gli chiese la carità». La fugace bellezza della giovane salvata da Pascal dovette impensierire a tal punto la sorella o chi la consigliò durante la seconda stesura, che anche il passaggio successivo venne prudentemente modificato. Se nella prima versione, la reazione di Pascal alla vista della ragazza viene descritta così: «Rimase colpito nel vedere questa persona esposta a un pericolo così evidente», ed è chiaro il riferimento alla bellezza della giovane, nella seconda versione, più sobria, diventa: «Pensò subito al pericolo a cui era esposta». La nobile censura fraterna si era affrettata a chiudere per sempre l'episodio dentro i margini rassicuranti e inattaccabili dell'immaginetta sacra e di una compunta opera di beneficenza.

Il primo del mese, la badessa, la Mère de Ligny, risponde alla lettera di Barcos, difendendo l'operato di Jacqueline Pascal, con moderazione e fermezza: «Per quanto riguarda la lettera della nostra sorella Pascal, ammetto che in qualche punto ha ecceduto. Come vi hanno detto, la giovane era molto umile e moderata ma di temperamento molto impetuoso e altero, ci sono però grandi motivi per credere che Dio avrà riguardo per la drittura del suo cuore, così da

non imputarle la colpa che ha potuto commettere solo per un eccesso di amore verso la giustizia e la verità». Poche parole, scritte quasi sommessamente, per rispetto verso il nipote di Saint-Cyran, ma al tempo stesso la rivendicazione del comportamento di Jacqueline, delle sue intenzioni, e soprattutto il rifiuto del rozzo anatema che Barcos aveva gettato contro di lei, arrivando nientemeno che a suggerire la sua dannazione eterna.

In ben due lettere alla Mère de Foix, la Mère Agnès affronta i piccoli grandi problemi delle due case religiose, la devozione verso la sorella Angélique a cui ci si rivolge per implorare una grazia, qualche discussione interna, una delle novizie allontanate da Port-Royal che vi torna da morta e viene seppellita nel cimitero del convento in piena notte, con l'auspicio che Dio «la consideri una professa, avendo compiuto tutti i voti che la fanno ritenere tale davanti agli uomini». L'epistolario della Mère Agnès con la coadiutrice è una sorta di mattinale, una paziente registrazione di fatti minimi, come gli atti battesimali e dei matrimoni nelle parrocchie, che però ha il sapore della vita quotidiana, di un tessuto di gesti, circostanze e sentimenti che solo i grandi fatti della politica possono lacerare e sconvolgere.

In una lunghissima lettera di Singlin a Madame de Crèvecoeur, agli inizi del mese, sono riassunti tutti gli elementi dell'annosa vicenda che volge al termine, non senza, in futuro, gravi complicazioni per le vicende di Port-Royal. Alla vigilia dell'abbandono da parte di Madame de Crèvecoeur del convento, insinuazioni e pettegolezzi, accuse e rancori da parte della postulante sempre respinta, erano esplosi in maniera incontrollata, al punto che Singlin si era sentito in dovere di puntualizzare e arginare gli attacchi sconsiderati della donna. Nella lettera, Singlin, esterrefatto, ricordava alla nobildonna che non si può *volere* l'abito religioso come si vuole una carica mondana: «Ma ora vi trovate in una disposizione d'animo in cui volete quello che volete e basta, e per far questo impiegate ogni cosa vi possa aiutare… Non temete neppure di usare la menzogna, che è il peggiore dei mali, per ottenere

il vostro scopo». Non solo, osservava Singlin, Madame de Crèvecoeur accusava ingiustamente coloro che avrebbero dovuto ammetterla al noviziato ma non lo avevano ritenuto opportuno, diffondeva anche voci assolutamente false su una somma considerevole affidata a lui stesso e un'altra al convento, che non le sarebbero state restituite. Era vero che, almeno per quanto riguardava il convento, era stata proprio lei a insistere per depositare un piccolo capitale a favore dei poveri, cosa che il convento non aveva gradito affatto, ma che comunque era prontissimo a rifonderle su sua richiesta. Singlin, non a torto, giudicava che il comportamento della donna fosse improntato «quasi in tutte le cose alla passione». Ma Singlin, e qui forse sbagliava, non si risolveva a scioglierla dal voto di rimanere a Port-Royal des Champs: «Vorrei poterlo fare, ma bisognerebbe che fossi persuaso prima che il luogo dove vi trovate vi nuocesse invece che giovarvi». Rifiuto morale, che metteva Madame de Crèvecoeur in una situazione insostenibile: mai sarebbe diventata religiosa, «per ciò sarebbe necessario una specie di miracolo», ma neppure era libera di andarsene.

Il mese di giugno doveva rivelarsi importante per almeno due motivi: la malattia di Pascal, che lo avrebbe portato a morire di lì a poco, e l'improvvisa morte del non ancora confermato vescovo di Parigi Marca a cui succederà Hardouine de Péréfixe. Hermant, che non perde occasione per attribuire alla morte dei nemici una valenza divina, lo accuserà, in relazione ai suoi due arcivescovadi, di «poligamia spirituale», una definizione perfida quanto brillante.

Il 30 giugno, i nuovi vicari generali, in attesa della nomina o meglio dell'insediamento ufficiale del vescovo di Parigi, redigono l'ennesimo mandamento con il quale impongono la firma del Formulario «semplicemente e senza restrizioni» a tutti gli ecclesiastici e gli ordini religiosi. La fretta e la palese violazione del diritto canonico secondo il quale una tale misura poteva essere presa solo dal titolare della carica vescovile, discendono dalla espressa volontà del sovrano, come abbastanza inge-

nuamente o al contrario con prudenza, gli estensori del mandamento confessano serenamente.

È difficile comprendere perché e in quale misura il più potente sovrano della terra si accanisse contro una piccola comunità di suore e qualche abate o teologo largamente minoritari nella stessa Chiesa francese. Qualunque principio si possa evocare, il gallicanesimo come forma di Chiesa nazionale più adatta al progetto politico di Luigi XIV, piuttosto che la preferenza accordata ai gesuiti con la loro moderna e pragmatica visione della società, può essere facilmente smentito in un gioco di specchi e contraddizioni inestricabile. Alla fine rimane solo una sconcertante ipotesi, che però il comportamento di quel manipolo di suore conferma anche troppo: il sovrano che più e prima di ogni altro concepirà il valore dello Stato come entità assoluta, secondo la lezione mai dimenticata di Richelieu, aveva intuito come l'irriducibile opposizione *per motivi di principio* di un piccolo convento, fosse altamente pericolosa, una scintilla capace di accendere un gigantesco incendio. La monarchia francese aveva subito lo schiaffo delle due Fronde, ma aveva facilmente e prontamente perdonato, non senza porre condizioni umilianti, perché la ribellione rientrava nel consueto gioco delle forze antagoniste che si misuravano in campo. Aveva vinto. Ma sapeva che anche gli eserciti nemici pur nel folto della mischia non cessavano d'invocare l'erede di san Luigi, il re cattolicissimo, come se la guerra che stavano combattendo non fosse contro di lui, ma *per lui* contro i suoi cattivi consiglieri. Qui invece, la ribellione era precisamente contro la sua sovranità, contro quel mondo di *demoni* da cui veniva e che rappresentava nel modo più compiuto, senza rimedio né attenuanti, e dunque perdere voleva dire ammettere che la sovranità fosse limitata, che quel mondo fosse il male assoluto. Luigi XIV non smise mai di tenere gli occhi sul convento di Port-Royal fino all'ultimo, quando, finalmente e già prossimo a morire, gli riuscì di distruggerlo.

Non fu un capriccio, né una vendetta, forse una premonizione.

Nel clima d'incertezza e di attesa che grava sul convento, la Mère Agnès continua a tessere la trama leggera e tenace delle piccole opere di collezionismo edificante, promette alla Mère Rénée de Saint-Paul qualcuna delle piccole croci dello scapolare della Mère Angélique, che a quanto pare andavano a ruba, ricorda un voto fatto dal convento l'anno prima, si conduole per la morte di una novizia, e al tempo stesso osserva gli avvenimenti, come la morte del vescovo Marca, su cui esprime, alla Mère de Foix, un giudizio non proprio edificante: «Avrete appreso, e non senza stupore, immagino, della morte del Signore di Toulouse, che è stato arcivescovo di Parigi solo sulla bocca dei banditori che, due giorni prima della sua morte, hanno annunciato gridando il breve papale a lui indirizzato, e che lui stesso si era preso la briga di dare alle stampe».

Il 4 luglio Madame de Crèvecoeur lascia il convento. Un biglietto di Singlin alla duchessa di Longueville, contiene il ringraziamento per il suo interessamento presso le altre nobildonne a proposito delle «calunnie contro le religiose» della infuriata e respinta signora (in questo, come in altri casi, l'ammissione o il rifiuto a far parte del convento assume volentieri la cadenza e i bruschi sussulti della passione d'amore), nonché un prezioso accenno a quel «tessuto di preghiere» che, secondo il pio direttore d'anime, esprime perfettamente la pietà cristiana.

L'ultimo mandamento viene recapitato a Port-Royal il 7 luglio, preceduto il 2 da Bail in persona che si affretta a minacciare le religiose, nel caso in cui non firmino, di farle disperdere in altri conventi. Hermant, che si erge sempre più a Pindaro dell'epica guerra in atto, commenta: «Ma coloro che tendevano trappole alla loro debolezza, preparavano corone alla loro costanza, e non capivano che non c'è niente di più invincibile di vergini e religiose cristiane». Il 15 luglio, in questa interminabile guerra tattica di carte che non si decide a trasformarsi in scontro aperto, il capitolo delle religiose di Port-Royal di Parigi, riunito in assemblea straordinaria, indirizza una lettera ai vicari generali. Il tono della lettera è secco come una nota diplomatica, non apre alcuno spiraglio per alcuna trattativa e replica all'ingiunzione dei nuovi vicari con una fermezza

intransigente che prelude alla fine di ogni possibile dialogo: «Dopo aver invocato il soccorso divino, hanno tutte [la badessa, la priora e le religiose di Port-Royal di Parigi] all'unanimità dichiarato che la loro coscienza non permetteva, per quanto era nella loro capacità, di apporre alcuna firma se non quella già fatta sul secondo mandamento dei signori vicari generali di monsignore il cardinale di Retz, arcivescovo di Parigi».

Ma, e questa era una novità nel linguaggio delle religiose, il capitolo non si accontentava di rispondere negativamente all'ordine ricevuto, passava a contestare la legittimità di chi lo aveva emanato: «vedendo tuttavia, che prima dell'insediamento di un altro arcivescovo che possa ascoltare le loro ragioni e trattarle con la carità di un padre, i signori grandi vicari pretendono di turbare la loro coscienza con un nuovo mandamento dell'ultimo di giugno, esse sono dell'avviso di fare ricorso, come fanno con questa riunione capitolare, riguardo al suddetto mandamento, essendo stato fatto da *persone non competenti*, e per altri motivi e ragioni che giustificheranno a tempo e luogo, le suddette religiose supplicano la suddetta badessa di indirizzare il loro ricorso a chi di dovere, agendo in diritto davanti ai giudici e in tutte le sedi opportune».

Il documento ha dell'incredibile, non solo perché ricorrono termini come «lumière», «conscience», «raisons», inconsueti nel vocabolario di umili suore, che sembrano anticipare di un secolo ben altre rivendicazioni, ma perché il problema morale della firma sotto un documento ritenuto inaccettabile si è già tramutato in un contenzioso giuridico, con l'inevitabile parata di vocaboli notarili: «appeller», «acte capitualiere», «signifier leur dit appel», «poursuivre», «juges», «juridictions». Quasi a confermare i sospetti della Corte, la piccola comunità sembra pronta a scendere sul terreno politico in senso lato, perché la contestazione della legittimità del nuovo mandamento derivava con ogni evidenza dal decreto della Corte in data 1° maggio. Se fino a questo momento la resistenza delle suore poteva essere considerata come un fatto interno al variegato mondo delle tensioni ecclesiali, di cui la politica si occupava come di un fatto di ordine pubblico, d'ora in avanti non sarebbe più stato possibile ignorare che l'irriducibilità di Port-Royal era pronta a spingersi fino al confronto aperto con il nuovo ordine, cosa certo non inconsueta per il

potere ma, fino ad allora, riservata agli organismi giurisdizionali, come i parlamenti, o gli stati, o le variegate forme sopravvissute del dominio feudale. Un soggetto nuovo, una comunità religiosa, poteva pensare di ribellarsi appellandosi ai principi della morale, della libertà di pensiero, del diritto.

Chi poteva immaginare che nel silenzio di quei lunghi corridoi, dei severi chiostri, della spoglie celle, delle chiese austere, stava germogliando una pianta dal frutto avvelenato, che prima o poi avrebbe soffocato i gigli di Francia?

Anche i sogni, tormentosi sogni, rendevano inquiete le notti e le vigilie di Port-Royal, come questo riferito anni dopo da Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly: «Avevo visto la casa di Parigi in parte demolita; tutto l'interno dalle pareti divisorie ai soffitti erano disfatti, e inoltre vedevo i muri pieni di fessure dall'alto in basso, perché tutte le pietre angolari si erano staccate dal muro, e c'erano più di quattro dita di spazio attorno a ciascuna di esse, tanto erano separate. C'era un vento spaventoso, e io ero molto meravigliata di come tutto l'edificio potesse stare in piedi, e che i muri rimanessero fermi senza inclinarsi benché non fossero più appoggiati che sulle fondamenta, essendosi staccate del tutto le pietre angolari» (*Relation de captivité*).

E mentre Pascal languiva nel suo letto e il duca di Roannez, tramite Huygens, cercava di esportare l'impresa del trasporto pubblico anche ad Amsterdam, esce *La logique ou l'art de penser*, detta anche la *Logica di Port-Royal*, nella cui prefazione Nicole, forse come riflesso delle tensioni tra di loro, lascia cadere solo un tiepido accenno a Pascal, a cui invece il libro deve molto, definito con una malcelata avarizia «spirito eccellente» (anni dopo, nel corso di una polemica feroce, Racine lo avrebbe dileggiato: «Mi rendevo conto che avreste voluto prendere il posto dell'autore delle *Petites Lettres*»).

In un agosto che si annunciava molto caldo, Singlin, sempre in incognito a Parigi, continuava la direzione spirituale delle anime a lui affidate, tra cui quella della duchessa di Longueville, da cui si recava travestito da medico. In una lettera indirizzata alla duchessa che stava per tornare a Parigi, Singlin si raccomandava, ed era uno dei suoi consigli più ricorrenti, di non indulgere agli scrupoli (qualche decennio dopo Jacques Joseph Duguet avrebbe scritto: «Più ci si guarda da vicino e per lungo tempo, meno ci si conosce», *Traité des scrupules*): «Fate benissimo a non lasciar entrare nel vostro spirito gli scrupoli, perché questo servirebbe solo a turbarvi e a indebolirvi… In questo rammarico per le nostre colpe, che ci procura turbamento e dispiacere inquietanti, s'insinua sempre dell'amor proprio e dell'interesse personale».

Pochi giorni dopo, la Mère Agnès rimprovera la Mère de Foix per l'ansia con cui aspettava le sue lettere nel continuo timore che fosse accaduto qualcosa di irreparabile a Port-Royal: «così che, mentre noi siamo tranquille, voi soffrite anticipando mali che forse non arriveranno», e le spiega che tutto è fermo a causa dell'eccezione giuridica sollevata dal convento il 22 luglio.

LA MORTE DI PASCAL

Che nell'ultima parte della sua vita Pascal si avviasse verso una specie di martirio, è confermato da molti pensieri: «Non temo niente, non spero niente» (714), quanto a datare questa disposizione interiore è molto più arduo e anche abbastanza inutile.

Il mistero di Gesù. Il pensiero 717, comunemente titolato dal suo *incipit*, che può risalire indifferentemente agli anni 1656 o 1657, ma perché non oltre? rappresenta sotto questo punto di vista un momento alto, non solo della riflessione di Pascal ma anche del suo stato d'animo. Scritto dopo o durante la battaglia delle *Provinciales*, vera e propria *meditatio* sull'episodio del Getsemani, in esso la figura del Cristo appare come quella del Maestro che, avvicinandosi la passione, dialoga con il credente coinvolgendolo e quasi ammettendolo al cospetto del proprio martirio. Si tratta di un appunto edificante contaminato con la tradizione del *corrotto*, secondo le cadenze del genere, ma anche e soprattutto una testimonianza di quel sentimento religioso, al tempo stesso tormentato e appassionato, che Fortunat Strowski definì in modo singolare: «Gesù Cristo per lui è come un albero o una montagna: un oggetto reale» (*Les Pensées de Pascal. Étude et analyse*).

Curiosamente non vi è traccia di questa sequenza nella *Vie de Jésus*, un diverso esercizio di meditazione sulla vita del Cristo probabilmente della fine del 1655, sapiente intarsio narrativo di brani evangelici che riporta una frase del *Liber De diligendo Deo di san Bernardo*, che Pascal

amava: «Sed enim in hoc est mirum, quod nemo te quaerere valet, nisi qui prius invenerit», che riprende l'inizio delle *Confessiones* di Agostino: «Sed quis te invocat nesciens te?», che a sua volta riformula esplicitando i *Salmi* (21, 27), con rapidi commenti personali.

Se anche Pascal avesse avuto sott'occhio uno scritto simile, il *Tetrateuchus: sive commentarius in sancta Jesu Christi evangelia* di Jansénius, balza subito agli occhi la prospettiva radicalmente diversa delle due letture dell'episodio del Getsemani: Jansénius, nel solito stile appesantito da citazioni e cautele teologiche, mira a un commentario ortodosso, ma anche polemico nei confronti di Calvino, in cui si sforza di ricondurre ogni atto e parola del Cristo a uno schema prefissato. Quando, ad esempio, nelle parole con cui Cristo chiede che venga allontanato da sé il calice della passione, ritiene di scorgere il pericolo di una sua umanizzazione eccessiva (non aveva già osservato Giordano Bruno che proprio al Getsemani Cristo «*aveva peccato*»?), egli si affretta a mitigarle, attribuendole a una specifica distinzione delle sue due nature: «così da esprimere prima il desiderio della natura umana di essere liberato da una straziantissima morte, in seguito il desiderio della sua volontà razionale». Commentario, dossologia edificante, smisurata erudizione che tendeva a distinguere, ad analizzare, a ripartire con cautela e giudizio.

Niente di tutto ciò in Pascal, che non poteva concepire la figura di Cristo impoverita e ridotta a burattino teologico, come se in lui agissero impulsi così nettamente separati quasi a giustificazione preventiva ed esemplare di una dottrina!

Il titolo del lungo pensiero, che nel manoscritto non è della mano di Pascal, è *Il mistero di Gesù*. A cosa si riferisce Pascal? In un primo momento sembrerebbe un'espressione fuori luogo: Cristo è il luogo meno oscuro della tradizione biblica, anzi è in lui che le profezie, discorsi sul futuro e dunque oscuri per definizione prescindendo dal loro significato, si sciolgono, è lui che afferma in modo esplicito (la «rivelazione») di essere il compimento, il sigillo della nuova alleanza, e nei *Pensieri* questo è espresso in modo perentorio: «È solo per mezzo di Gesù Cristo che noi conosciamo Dio. Senza questo mediatore ogni comunicazione con Dio è tolta» (178). Non solo, ma la figura di Gesù in Pascal non appare

unicamente come quella, pur riaffermata infinite volte, del mediatore, ma si pone al centro e al cuore della fede: «Non è solo impossibile, ma anche inutile conoscere Dio senza Gesù Cristo» (180); «Amiamo Gesù Cristo perché è il corpo di cui siamo membra» (352); «In lui è tutta la nostra virtù e tutta la nostra felicità» (395); «Gesù Cristo è lo scopo, il centro a cui tutto tende. Chi lo conosce, conosce la ragione di tutte le cose» (419).

La persona del Cristo dunque non è solo la *figura* della speranza o della conoscenza di Dio o della salvezza delle anime, essa è il fondamento della storia e, elemento sottilmente diverso dalla cristologia consueta del tempo, fondamento storico: «Senza Gesù Cristo il mondo non sopravviverebbe, perché sarebbe necessario che venisse distrutto, oppure che fosse come un inferno» (419). Forse ci si avvicina alla comprensione di quella parola «mistero», se osserviamo come Pascal identifichi in Gesù l'uomo, il procedere dell'uomo verso l'uomo, da cui è assente ogni forma di alterità: «Gesù Cristo è un Dio a cui ci si avvicina senza orgoglio e davanti al quale ci si abbassa senza disperazione» (198). Ciò che sembrava allarmare Jansénius, l'umanità integrale del Cristo, sta dunque al centro della riflessione pascaliana: «Come Gesù Cristo ha vissuto confuso agli altri uomini, così la sua verità vive in mezzo alle altre opinioni senza alcuna differenza esteriore. Così pure l'eucarestia si confonde con il pane comune», e il mistero vero e profondo riguarda la natura divina non quella umana: «Cosa dicono i profeti di Gesù Cristo? Che sarà Dio in modo evidente? Al contrario, che è un Dio realmente nascosto» (213).

Dentro questa profonda umanità si annida dunque la divinità, e questa appare proprio (ecco il *mistero*) quando è sul punto di realizzare la sua epifania tramite la resa totale alla logica del mondo, a pochi passi dalla croce. La ripulsa di Jansénius si trasforma in stupore pieno di speranza in Pascal, perché Cristo sia così sconvolto dipende esclusivamente da ciò che è, non dalle circostanze: «Ma se lo fanno così turbato è perché il turbamento nasce in lui stesso» (297). Pascal opera una distinzione che, a differenza di quella di Jansénius, non riguarda le due nature, distinzione tanto controversa e squisitamente teologica, ma l'*origine* del patimento: «Gesù soffre nella sua passione per i tormenti che gli danno gli uomini,

ma nell'agonia soffre per i tormenti che si dà lui stesso». Il suo dolore è immenso nell'agonia perché provocato dalla propria onnipotenza, a cui risponde con quella stessa onnipotenza, e forse Pascal avrebbe condiviso le parole di Kierkegaard a commento dell'espressione con cui il Cristo chiede di essere sottratto a ciò che lo attende e al tempo stesso ribadisce la volontà di fare la volontà del padre: «Egli che era la verità, la via e la vita, che non aveva bisogno d'imparare nulla, imparò tuttavia una cosa: l'obbedienza» (*Vangelo delle sofferenze*).

E il tema dell'obbedienza, cioè dell'umiltà integrale è una costante del pensiero pascaliano che, a differenza di La Rochefoucauld e di Nietzsche, ritiene possibile questo annientamento dell'io: «È meglio non digiunare e provarne umiliazione, che digiunare e provarne compiacimento» (722). Ecco il mistero di Gesù. Non sono le sue due nature a costituire il mistero ma il dolore che una provoca e l'altra patisce, dolore insondabile. Ma in un altro punto Pascal innova leggendo l'episodio del Getsemani, quando parla della «collera di Dio». Cristo nella sua solitudine assoluta, abbandonato anche dai discepoli, si espone alla *collera* di Dio. Questo confronto solitario avviene in una doppia solitudine: nessuno conforta il Cristo e nessuno è a conoscenza della sua pena: «Solo lui e il cielo lo sanno». Un altro elemento decisivo colto da Pascal è l'analogia tra il Gestsemani (letteralmente *frantoio per le olive*) e l'eden, il giardino incontaminato dell'originaria innocenza e il giardino dell'agonia dove si realizza la salvezza del genere umano.

Ma ciò che più colpisce è l'espressività con cui la scena viene rappresentata, non esiste nelle *Pensées* una rappresentazione del Cristo crocefisso, che invece domina l'immaginario iconografico a scapito del Cristo dell'agonia nel Gestsemani, e l'evidente identificazione che Pascal opera tra la solitudine angosciata del Cristo e la propria (una spia di questa immedesimazione potrebbe essere quel cenno alla «collera» di Dio, ricavato forse dal salmo 102: «Per il tuo sdegno e la tua collera/mi hai sollevato e scagliato lontano»), espressività che rasenta il raccapriccio: «Egli soffre questa pena e questo abbandono nell'orrore della notte». Sono parole forti, che non si limitano a circoscrivere un *topos* teologicamente rilevante e comune, ma evocano uno

sfondo tormentoso, una notte che è condizione temporale e morale, un abisso di sconvolgente inquietudine. E anche il lamento del Cristo viene umanamente descritto: «come se non avesse più saputo contenere il suo eccessivo dolore». Ciò che affascina Pascal e lo turba è il mistero di questo dolore frutto di uno scontro all'interno di Dio, una scissione, un dramma che in Jansénius, come in tanti altri, si riduce a una formula di pacificata consequenzialità «ut verum se probaret hominem». Cristo per il vescovo di stretta osservanza agostiniana *doveva* mostrare la sua natura umana, là dove, molto più sottilmente, Pascal intuisce una frattura nel cuore stesso del sacro: *Nemo contra deum nisi deus ipse*.

E il racconto, che definire *edificante* secondo la consuetudine dell'epoca sarebbe davvero ingenuo, prosegue con uno scarto la cui portata teologica ed esistenziale è fondamentale per la comprensione dell'animo di Pascal: «Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo. Durante questo tempo non si deve dormire». Mentre la crocifissione appare totalmente immersa nel tempo, e dunque non solo irreversibile ma conclusa una volta per tutte con la sua funzione di ripartizione della storia secondo un prima e un poi, che ripete assumendola e purificandola la trasgressione del peccato originale, l'agonia del Getsemani perdura. Pascal ha colto questo tratto non storico, traducendolo nel tema della veglia, che Lev Šestov ha definito istaurando un bel paragone: «Pascal, come Macbeth, vuole *assassinare* il sonno». Pascal si spinge oltre: «Nell'incertezza sulla volontà del Padre, Gesù prega e teme la morte», citando implicitamente Agostino (*Il consenso degli evangelisti*) che del passo di Matteo, «Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice», aveva dato un'interpretazione precisa, appoggiandosi a Luca e Marco, nel senso della *volontà*, non della *capacità* di Dio. E proprio all'inizio del pensiero, citando un'espressione dell'episodio giovanneo della morte di Lazzaro, *turbare semetipsum*, Pascal accentua l'interpretazione del contrasto interiore del Cristo, che nella parafrasi di Jansénius veniva escluso se non esorcizzato con una sicurezza quasi sospetta: «iniziò a rattristarsi... ma non si rattristò subito e involontariamente, come accade a noi, ma per sua volontà, quando e come volle».

Quello che ha colto infallibilmente è ciò che sembra nascosto agli altri: il destino della salvezza che in Cristo opera all'interno di una misteriosa alterità. E il dramma diventa un *exemplum*, subito esso spinge all'emulazione: «Gesù si strappa dai suoi discepoli per entrare in agonia; per imitarlo bisogna strapparsi dai più vicini e dai più intimi». Il tema degli affetti intimi da superare angustiava Pascal, non era l'unico vincolo a cui sapeva di doversi sottrarre, ma forse era il più doloroso, quello che cercò fino alla fine di recidere, senza riuscirvi, e la prosopopea finale del Cristo che gli si rivolge direttamente, sembra una invocazione al dialogo, e dal fondo di una sconsolata e bruciante solitudine c'è come l'ammissione di una totale mancanza di riferimenti («Se Dio ci desse di sua mano dei maestri, o come dovremmo obbedire loro volentieri!») a cui supplire con l'esperienza, con la dura realtà: «La necessità e le circostanze sono maestri infallibili». E in bocca a Cristo che gli si rivolge dalla prossimità della croce, Pascal mette quelle consolazioni che non trovava attorno e dentro di sé: la morte («I medici non ti guariranno, perché alla fine tu morirai, io solo guarisco e rendo il corpo immortale»); la dolorosa malattia («Sopporta le catene e la servitù corporale. Per ora ti libero solo dalla servitù spirituale»); l'isolamento a cui le vicende dello scontro recente con i gesuiti ma anche le fratture interne a Port-Royal lo avevano costretto («Ti sono più amico di questo o quell'altro»); il senso opprimente del peccato («Se tu conoscessi i tuoi peccati, ti perderesti d'animo»).

Pascal sapeva che rispondere a queste parole era impossibile, e che se le rivolgeva a se stesso come se fossero sulle labbra del Cristo morente era solo perché non voleva lasciarsi scampo: «Vedo l'abisso del mio orgoglio, della mia curiosità, della mia concupiscenza». Si avviava al proprio martirio, che non era solo fisico e non era solo morale, portando il peso delle sue colpe e di quelle altrui, sentiva avvicinarsi la morte e provava angoscia come il Cristo nell'orto del frantoio, non per il timore della fine, ma per quanto di irrisolto avvertiva in sé, per la debolezza della sua vita, per non essere stato all'altezza del suo modello.

Ha scritto André Suarès: «Senza Gesù Cristo, provato e sentito nel cuore, la vita di Pascal è un'eterna agonia» (*Visite à Pascal*).

Alla fine Pascal invocò il martirio: «È necessario che io aggiunga le mie piaghe alle sue per ricongiungermi a lui, e salvandosi mi salverà». Gli fu negato, ma se provò l'amarezza per non averlo trovato, questa fu mitigata dall'umiltà con cui chiudeva l'impressionante frammento: «Fare le piccole cose come grandi a causa della maestà di Gesù Cristo che le fa in noi e che vive la nostra vita, e fare le grandi come piccole e semplici a causa della sua onnipotenza»; «Il giusto agisce per fede nelle minime cose» (733), che quasi certamente echeggia Luca: «Chi è fedele in cose di poco conto, è fedele anche in cose importanti».

Il Getsemani rimane nell'intarsio della scarna prosa pascaliana un momento alto e di quasi aperta confessione, dove il senso drammatico della vita si trasfigura in una verticalità inebriante, che poco aveva a che fare con le dotte chiose dei *solitaires*, il loro timoroso e antiquario senso del commento del testo sacro come un atto, a sua volta, sacrale, per realizzare al contrario un confronto teso, in cui tutto il materiale che gli altri si portavano dietro, viene serbato e dimenticato nello stesso movimento che lo supera, trasceso da un'urgenza febbrile.

Un confronto. Anche Jansénius (*Series Passionis Christi*) si era cimentato in quell'esercizio, abbastanza diffuso, di trascrivere i vangeli componendo una sorta di racconto sacro, distillandone per così dire il senso teologale. Ecco come appare scorciato in lui l'episodio dei Getsemani:

4. *Dehinc egressus domo versus montem Olivarum, omnes scandalum eadem nocte passuros praedicit, Petroque arrogantius iterum glorianti, eum caeteris gravius peccatorum; transitoque torrente Cedron venit in hortum villae Gethsemani.*

5 *Hic assumptis tribus Apostolis summam animi tristitiam patefacit, ter orat, sanguinem sudat, de caelo confortatur, dormientes excitat...*

È evidente che la sua preoccupazione è esclusivamente di carattere teologico, non solo non si discosta in niente dal testo sacro, ma contrae, riassume, spoglia il testo di tutto ciò che non è un elemento morale e dottrinale.

Ed ecco lo stesso episodio nella versione di Pascal nella *Vie de Jésus*:

205 *Esce dalla casa per andare sul monte degli Olivi, passando il torrente Cedron.*

206 *Arrivò in un giardino di Getsemani.*

207 *E lasciati i discepoli, si recò sul monte degli Olivi come al solito.*

208 *Prende con sé Pietro, Giacomo e Giovanni, ed essendo triste, dice loro che la sua anima è triste fino alla morte.*

209 *Si allontana un po' da loro.*

210 *Di un lancio circa di pietra.*

211 *Prega.*

212 *La faccia a terra.*

213 *Tre volte.*

214 *Ogni volta, va dai suoi discepoli e li trova addormentati.*

215 *L'angelo lo conforta (nell'abbandono di ogni consolazione divina e umana, a cui era ridotta la sua natura umana). E in questa agonia, suda sangue.*

Il giardino del Getsemani viene qui rappresentato nella sua essenziale scansione teatrale ma, a differenza di Jansénius, il pathos si arricchisce proprio grazie alla presenza dei dettagli dell'azione, che mancano del tutto nel testo di Jansénius. È chiara la preoccupazione di ridurre il racconto ai suoi elementi narrativi, alla pura successione dei gesti, disposti in modo da campeggiare nella loro assoluta evidenza. A partire dalla sequenza 210, la frase si contrae ancora di più, in un *climax* che trova soluzione solo nella 214, uno scioglimento amaro che ha tutto l'aspetto del congedo e della riflessione sconsolata. La scrittura di Pascal, si tratti di quella sarcastica e tagliente delle *Provinciales*, o di quella sorvegliatissima delle opere scientifiche e delle *Pensées*, esprime direttamente la vita, meditazione e scavo all'interno di una sensibilità vigile e appassionata che non si accontenta mai del dato teologico, della formula, della ortodossia. Nel pensiero 717 come nella sua scansione all'interno della *Vita di Gesù*, il pensiero si fa sangue, l'agonia del Cristo diventa l'agonia di

Pascal e di ognuno, e le parole sono chiamate a testimoniare di questa comunione i cui termini rimangono oscuri a chi scrive come a chi legge.

C'è come un visibile imbarazzo nei, relativamente pochi, dipinti che ritraggono la scena evangelica dell'orto del Getsemani (Bellini, Benozzo Gozzoli, Botticelli, Mantegna, Pinturicchio, Carpaccio, El Greco...) che abbondano in riferimenti simbolici o allegorici ma si rifiutano di ritrarre il *dolore* del Cristo, e perfino grandi narratori di cicli sacri come Beato Angelico e Giotto sembrano arretrare davanti a un impegno estremamente arduo, omettendolo vistosamente, forse perché esso anticipa la crocifissione in un modo così intimo, così indecifrabile, e anche così sconcertante, da dissuadere i maestri più grandi. Questa impossibilità della rappresentazione, anche Pascal indugia solo per cenni fuggevoli quasi la temesse a sua volta, è tale che in un film come *The passion*, tutto giocato sulla drammatizzazione dell'interiorità resa con un iperrealismo esasperato, la scena d'esordio, che riguarda appunto l'orto del Getsemani, ha bisogno di un *décor* notturno dai tratti romantici, appesantito da simboli, il serpente, la luna, le nuvole e presenze demoniache, proprio per l'evidente difficoltà di tradurre qualcosa che non sopporta l'esteriorità scenografica, che è privo di segni immediatamente interpretabili, in gesti di ostensibile iconografia.

L'anima di Pascal non aveva alcuna propensione per la mistica pura, dietro cui intuiva il pericolo di un io che si fa assoluto proprio nel tentativo di realizzare una condizione assoluta, che erge a parametro di assolutezza la «notte» più della totale remissione a Dio: «Posso ben amare la totale oscurità, ma se è Dio a mettermi in condizione anche solo di mezza oscurità, questo poco d'oscurità non mi piace, e non mi piace perché non vi scorgo il valore di un'oscurità intera. Questa è una colpa e il segno che mi faccio un idolo dell'oscurità separata dall'ordine di Dio. Bisogna, infatti, adorare soltanto l'ordine suo» (721). Il brano è di una profondità quasi vertiginosa: il mistico invoca la notte apparentemente per perdersi nel mistero divino, ma non tollera una notte parziale, una semioscurità, e questo non solo è in contraddizione con il concetto di notte come oscuramento della ragione e assenza di Dio, per cui dovrei desiderare piuttosto la luce (ma che esista un

sentimento della notte, un *piacere* della notte, verrà espresso apertamente da Novalis: «du Nachtbegeisterung, Schlummer des Himmels kamst über mich», *Hymn an der Nacht*), ma pone il buio assoluto come *migliore* della penombra. Il concetto è presente anche in san Giovanni della Croce: «Chi cerca Dio e desidera restare nel proprio piacevole riposo, lo cerca di notte, e non lo troverà» (*Cantico spirituale*). La distinzione tra l'oscurità totale e l'oscurità parziale è ricorrente in Pascal e rispecchia la sua concezione della presenza di Dio mediante segni, che è poi il motivo fondamentale dell'angoscia pascaliana: «vedendo troppo per negare e troppo poco per essere tranquillo» (400). La scelta del mistico di trovare Dio nel nulla della notte è inaccettabile perché la notte, cancellando i segni comporta la negazione di Dio accompagnata da quello che Novalis chiamerà *Begeisterung*, né i segni rivelano chiaramente Dio.

Il pensiero di Pascal potrebbe essere definito una *metafisica della penombra*.

Il punto d'arrivo della riflessione pascaliana era il Cristo, con l'esclusione di qualsiasi altra scelta, di qualsiasi alternativa: «Considerare Gesù Cristo in tutte le persone e in noi stessi. Gesù Cristo come padre nel proprio padre, Gesù Cristo come fratello nei propri fratelli, Gesù Cristo come povero nei poveri, Gesù Cristo come ricco nei ricchi, Gesù Cristo come dottore e prete nei preti, Gesù Cristo come sovrano nei princìpi, ecc. Perché come Dio egli è nella sua gloria tutto ciò che vi è di grande, ma per la sua vita mortale è tutto ciò che vi è di misero e di abbietto. Per questo egli ha assunto questa sventurata condizione, per poter essere in tutte le persone e modello di tutte le condizioni» (733). Al Cristo presente in tutti, al Cristo che Pascal avvertiva come presenza reale, fa dire: «Non ti paragonare agli altri, ma a me. Se non mi trovi in quelli a cui ti paragoni, ti paragoni a un abominio. Se mi trovi, paragònati; ma cosa vi paragonerai? Sarai tu o me dentro te? Se sei tu, è un abominio; se sono io, tu paragoni me a me. Ora, io sono Dio in tutto» (722).

I due passi non solo sono collegati ma si integrano a vicenda e rivelano un lavorio silenzioso che è il segno più sicuro di quell'arte della brevità,

della sintesi fulminea, in cui Pascal eccelleva. Proviamo a ricostruire o meglio svolgere il ragionamento sotteso in queste poche righe: Cristo è il modello e noi dobbiamo conformarci a lui. Ma Cristo è, secondo il suo stesso insegnamento, in ciascun uomo, o meglio noi dobbiamo vederlo in ciascun uomo, sapere che nei suoi confronti dobbiamo comportarci *come se* fosse Cristo. Fin qui non sembra che ci siano particolari flessioni di un tema tradizionale, se non che dietro ogni gesto semplice si nascondono i risvolti inquietanti, le ombre che l'io proietta incessantemente, fantasmi del peccato che lo costituisce come la sua natura più profonda. Dunque il Cristo ammonisce a non paragonarsi a nessuno, il paragone qui implica l'imitazione, tranne che a lui stesso, perché paragonarsi a qualcuno in cui egli non è presente è un abominio, ma se al contrario nella persona con cui ci si paragona egli è presente, allora il paragone è lecito. Il discorso è chiaro e plausibile. A questo punto però, dal momento che perché ci sia un paragone è necessario che ci siano i due termini del paragone, il Cristo chiede se dentro colui che si paragona a paragonarsi sia lui o il Cristo. La domanda cela un'osservazione frutto dell'esperienza affinata a Port-Royal: come può un uomo che non ha in sé l'immagine operante del Cristo imitare in un altro la persona del Salvatore? Il caso era frequente, come quando una delle tante dame della nobiltà chiedeva con insistenza di essere ammessa alla vita claustrale. Se il direttore spirituale o la superiora, come spesso accadeva, non trovava nella postulante una disposizione autentica, l'immagine di Cristo, non le veniva concesso l'agognato abito! Ma se in chi opera il confronto è presente il Cristo e nell'altro pure, chi si paragona a cosa? La domanda in un primo momento può sconcertare, ma solo se non si riflette sul suo significato autentico: perché chi cerca il Cristo per imitarlo, che bisogno ha di cercarlo in un altro se lo porta già dentro di sé?

Le *Pensées*, secondo Lucien Goldmann, non sono state scritte per i libertini né per i credenti. Non potrebbero essere la forma inconsueta della preghiera quotidiana di un uomo grande, che solo alla carta sapeva di poter affidare la terribile passione della sua anima? Lev Šestov ha ammonito: «Non aspettatevi da lui nessuna dolcezza, nessuna indulgenza».

Lasciare questa vita non è mai cosa facile, quasi quanto entrarvi e persino di più, e tutta l'ossessione seicentesca al cospetto della morte, che è poi solo una forma di attrazione dissimulata nella pompa magna degli apparati, celebrava i suoi riti sia nell'imminenza (la processione pubblica dei sacerdoti fino alla casa del moribondo per portargli l'estrema unzione, la disposizione degli arredi, Gilberte: «Diedi ordine di preparare i ceri») che *dopo* il decesso.

Erano trascorsi poco più di vent'anni dalla morte di Saint-Cyran, dallo scempio che Lancelot aveva descritto e a cui aveva partecipato, con lugubre zelo, al solo scopo di poter soddisfare gli innumerevoli collezionisti: prima la raccolta delle bende intrise nel sangue del sant'uomo, poi l'estirpazione del cuore che il defunto aveva destinato per testamento all'amico fraterno Robert d'Andilly, le viscere da seppellire a Port-Royal per la devozione della Mère Angélique, quindi un pezzo della calotta cranica da dare al nipote Barcos e un altro per le visitandine di Poitiers. In tutto questo tagliare e segare non era andata persa neppure una briciola, tutte raccolte con scrupolo, per non parlare dei capelli e della camicia, ambita dalla insaziabile Mère Angélique. Abiti, sangue, ossa, il cadavere viene spogliato e spolpato, frugato e sminuzzato in reperti che alimenteranno nei mesi e negli anni a venire funzioni eucaristiche e novene, processioni e preghiere. Saint-Cyran era morto di domenica e fu sepolto di martedì, un tempo più che sufficiente perché si provvedesse alla santa messe di reliquie, ma all'ultimo istante, il lunedì sera, quando il corpo era già stato rinchiuso nella prima bara, quella di legno, era arrivato Antoine Le Maistre che, forse indispettito per non aver fatto in tempo a partecipare alla spartizione di tutte quelle *petites richesses*, aveva preteso le mani: «Queste mani, diceva, purissime e santissime, che tanto spesso ha levato a Dio, che hanno scritto tante verità, e che quando Dio l'ha chiamato a sé, combattevano ancora per la Chiesa». Dopo un breve consulto, si decise di allontanare con la scusa della cena il prete che vegliava il catafalco contornato di candele, rimasto solo con Lancelot, Le Maistre si chiuse con un aiutante nella stanza. La descrizione di quello che accadde è memorabile e da sola costituisce la macabra filigrana delle preziose volute retoriche con cui Bossuet, anticipando in prosa il con-

trappunto di Bach, avrebbe celebrato più tardi, con infinite varianti, la maestà della morte: «Smontammo tutto l'apparato mortuario. Aprimmo la bara. Togliemmo il drappo che avvolgeva il corpo e, dopo aver baciato devotamente quelle mani tanto degne di venerazione, presi il rasoio e le tagliai entrambe all'altezza del polso, le misi dopo averle ripulite in una scatola che avevo appositamente preparato. Il giorno dopo, le portai alla Mère Angélique con la maggior parte delle altre reliquie. Il corpo di Saint-Cyran era morbido e facile da maneggiare come se non fosse morto, anche se lo era da più di trenta ore» (Claude Lancelot, *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran*).

Tutti quei cuori, visceri, capelli, crani, mani, che verranno riposti in scrigni d'argento, esposti sulle credenze, sugli altari, tra mazzi di candele bianche, rosari e scapolari, sono l'altro volto di Port-Royal, quello in cui la carne, putrefatta e martoriata, non cessa di reclamare imperiosamente l'attenzione delle anime.

Era nel gusto di un'epoca, d'altra parte, se Montaigne, non senza una compiaciuta voluttà, ricordava che Edoardo I d'Inghilterra, avendo sperimentato quanto giovasse all'andamento della battaglia la sua presenza, impose al figlio, dopo la sua morte, che «facesse bollire il suo corpo per separare dalle ossa la carne, e questa la facesse seppellire; e quanto alle ossa, le conservasse per portarle con sé nel suo esercito».

Ogni volta in cui Pascal si era soffermato a riflettere sulla morte, la parola che più di ogni altra gli si era presentata spontanea era «horreur». E più si affannava a ricordare agli altri e a se stesso che il cristiano non poteva porsi davanti alla morte dimenticando la redenzione «Per domare con più forza questo orrore», più le immagini con cui la ritraeva sembravano smentire la possibilità di uno sguardo purificato e distante: «Smettiamo di considerare il corpo come una carogna infetta». Non riusciva a pensare alla morte se non come a un atto brutale («Per quanto la commedia sia stata bella in ogni sua parte, l'ultimo atto è insanguinato. Alla fine ci gettano un po' di terra sulla testa ed eccoci sistemati per sempre», 154), invincibilmente legato alle spoglie che si decompongono,

secondo il classico immaginario barocco. Per lui la contemplazione della morte, vecchio tema penitenziale, voleva dire anche contemplazione del corpo, e neppure il *suo* corpo sarebbe sfuggito a questa ossessione dei vivi di frugare la carne, sezionandola e sottoponendola a una descrizione che, non riuscendo ancora a essere scientifica, si sforzava di essere distante, un puro sguardo sulla *miseria* umana.

L'ultimo mese e mezzo della vita di Pascal era trascorso in una girandola di medici, illustri e meno illustri, e cure, impiastri, diete, estrazioni del sangue, purghe, vino, latte, emetici, ciascuna severamente dosata secondo le prescrizioni dell'epoca, che niente avevano potuto fare per arrestare le violenti coliche, che cessarono da sole verso la metà del mese di luglio, e per lenire il terribile male alla testa che lo avrebbe tormentato fino alla morte. La malattia lo aveva accompagnato per tutta la vita, anzi ne aveva scandito la prodigiosa, quanto contenuta, carriera scientifica, dal 1641, dopo la costruzione della macchina calcolatrice, al periodo successivo alle ricerche sul vuoto (1647-1648), dal 1659 al 1660 dopo gli scritti sulla cicloide. Aveva scritto e lavorato tra una pausa e l'altra del male, anzi *dei* mali, ma spesso anche durante, come per sfidare l'ostinatezza del corpo, per rispondere colpo su colpo con fermezza d'animo, come al tempo del violento mal di denti che lo aveva indotto a iniziare le ricerche sul problema della *roulette*.

Tutto era iniziato in giugno con «uno strano rifiuto del cibo». Ricordo lontano della «più strana malattia del mondo» che lo aveva colto, ancor prima di compiere i due anni, quando non poteva sopportare la vista di alcun tipo di liquido né la presenza dei genitori insieme? L'impresa delle carrozze pubbliche procedeva a gonfie vele, e avrebbe raggiunto il suo culmine il 24 del mese con l'entrata in vigore di una tratta panoramica, una specie di circonvallazione della città che permetteva le *correspondences* con le altre tratte interne, mentre le vicende di Port-Royal segnavano il passo. L'inizio o la recrudescenza dei sintomi, probabilmente un cancro allo stomaco, coincise con il vaiolo contratto da uno dei bambini di cui Blaise ospitava la famiglia nella sua casa in rue des Francs-Bourgeois Saint-Michel, per pura carità o anche per non sentirsi troppo solo. Pa-

scal aveva bisogno che la sorella Gilberte lo accudisse, ma il rischio che trasmettesse la malattia ai figli era troppo grande e venne deciso in un primo momento di allontanare il bambino. Chi lo decise? Certo non Pascal, che anzi si oppose, preferendo andarsene di casa lui piuttosto che nuocere al piccolo malato. Ma non era il solo gesto che in quei giorni di dolore avrebbe segnato la sua ferma decisione di vivere, finalmente, secondo i precetti del vangelo e in modo integrale. Per tutta la vita le sue idee erano state in contrasto con il suo carattere, le sue inclinazioni, la sua formidabile intelligenza, perfino con la sua posizione sociale. Dalla morte di Jacqueline, quella morte che in qualche misura aveva contribuito egli stesso a rendere più amara, prestandosi ai funambolismi più ardui e cerebrali di Arnauld, giocando d'astuzia nella grande partita di Port-Royal come un leguleio rotto a ogni compromesso, egli aveva avvertito acutamente, e mai come allora, la contraddizione che lo lacerava. Sapeva che stava per morire e voleva saldare tutti i conti, soprattutto quelli con se stesso e con Dio, preso da un'ansia che rasentava l'angoscia, come se avesse finalmente capito che anche capire, capire soltanto, è una delle tante forme di viltà con cui resistiamo al volere divino. Precedentemente aveva perdonato una persona che lo aveva offeso, premurandosi di essere gentile e di non provare alcun risentimento, esercitando così quell'umiltà e annientamento dell'io dei quali non era mai stato capace fino in fondo, d'altra parte aveva annotato con la consueta consapevolezza: «Il tempo guarisce i dolori e le liti perché si cambia. Non si è più gli stessi: né l'offensore né l'offeso sono più gli stessi. È come rivedere dopo due generazioni un popolo che abbiamo irritato. Sono ancora Francesi, ma non sono gli stessi» (662).

Il 29 giugno Pascal venne trasferito in casa della sorella, vicino alla porta Saint-Michel. Nei primi tempi i dolori, per quanto forti, non gli impedivano di alzarsi dal letto e provvedere a se stesso, rifiutando, sempre per umiltà e forse anche per una punta d'orgoglio, l'aiuto degli altri. Tre giorni dopo, una violenta colica gli impedisce di alzarsi e gli toglie il sonno, ma i medici decretano che, poiché il polso è buono e non c'è febbre: «Non c'è la minima ombra di pericolo». Più acuto dei

medici, preoccupato per la morte imminente, Pascal non esita e manda a chiamare padre Beurrier, parroco della chiesa di Saint-Étienne-du-Mont, da cui dipendevano i Périer. Il religioso non poteva sapere che l'incontro con l'illustre malato avrebbe cambiato la sua vita, o almeno l'avrebbe messo al centro, anni dopo, di una serie interminabile di polemiche, accuse e controaccuse, dichiarazioni e ritrattazioni, tra le quali si sarebbe destreggiato come poteva, del tutto innocente ed estraneo. Era diventato curato di Saint-Étienne-du-Mont nel 1653, e sarebbe morto quasi novantenne nel 1696, dopo essere stato per sei anni, dal 1675 al 1681, generale della Congregazione di Francia. Certamente padre Beurrier sapeva chi fosse Blaise Pascal, anche se ignorava che era l'autore delle *Provinciales*. Il sacerdote aveva firmato i *Factum* dei curati di Parigi contro la morale rilassata e aveva approvato il primo mandamento dei vicari di Parigi, ma per il resto non era schierato, come la maggior parte del clero, né contro né a favore di Port-Royal. Giunto al capezzale dell'infermo, lo confessò ma, con il sostegno dei famigliari, cercò di dissuaderlo dal comunicarsi.

Per comprendere i fatti è necessario immedesimarsi con una concezione della religione, quella dei Pascal e di tutti i loro amici vicini a Port-Royal, per cui ogni atto di devozione, ogni procedimento liturgico, stavano a indicare una propensione dell'individuo, la sua esatta collocazione lungo la strada terrena che lo portava a Dio. Più dei referti medici, la richiesta di confessarsi da parte di un malato era interpretata come il segno che la malattia era molto grave, comunicarsi poi avrebbe voluto dire che la morte era imminente e avrebbe comportato la somministrazione dell'estrema unzione: «Avrei voluto comunicarmi; ma poiché vedo che ci si sorprende tanto per la mia confessione, avrei paura che ci si sorprendesse ancora di più; meglio rimandare». La richiesta di vedere padre Beurrier suscitò clamore e preoccupazione, facendo accorrere in casa Périer gli amici spaventati, ma lasciando di stucco anche i medici, che si affrettarono a minimizzare, facendo intendere che il gesto del malato era frutto di un'apprensione fuori luogo.

Padre Beurrier trovò un uomo molto diverso da quello che solo pochi mesi prima aveva progettato la complessa planimetria e organizzazione

del trasporto pubblico parigino, o che si era scontrato con gli amici di sempre sulla firma del Formulario, o aveva polemizzato con mezza Europa per la soluzione di un complicato problema di matematica: «È un fanciullo, è umile e sottomesso come un fanciullo».

Il curato si recava spesso a trovarlo e Pascal non perdeva l'occasione per rinnovare la confessione, ma senza dirlo neppure in casa per non turbare gli animi. Quando i dolori lo permettevano, si alzava dal letto e camminava nella stanza, dimagriva a vista d'occhio, sorretto forse dalle sue stesse parole, quelle che aveva formulato nella *Preghiera per far buon uso delle malattie*, solo due anni prima: «Ho impiegato male la mia salute, e tu mi hai giustamente punito: non permettere che io faccia cattivo uso della tua punizione». Leggeva e meditava il breviario, si soffermava forse sulle Piccole Ore, sull'amato salmo 118: «Il Signore mi ha provato duramente/ma non mi ha consegnato alla morte».

L'avvicinarsi della morte non gli impediva, come altre volte non gli avevano impedito le malattie o gli impegni più pressanti, di occuparsi della realtà quotidiana, quella realtà che, da grande borghese, non aveva cessato di indagare e davanti alla quale non aveva per un solo istante abdicato alle sue responsabilità. Il fisico, il matematico, il pensatore lucido e disincantato, il più grande prosatore del Seicento, il teologo coltissimo, non si era mai sottratto ai doveri pubblici o domestici, aveva sempre raccolto la sfida, era sempre stato, con la sua proverbiale impazienza per la lentezza o indecisione degli altri, disposto a rischiare la libertà e la tranquillità, sia che si trattasse di ospitare le nipoti e d'improvvisare una piccola scuola in casa, o di venire in aiuto al padre e alla complessità finanziaria del suo incarico, sia che dovesse mettere il suo genio al servizio di una guerra ecclesiastica. A differenza di Descartes non si era mai negato. Così, mentre sfinito e fiducioso si raccoglieva in preghiera, grato alla malattia che lo costringeva a quella vita ascetica che non era riuscito a vivere fino ad allora, spingendolo a temere, con il consueto gusto per il paradosso, di dover riacquistare la salute («Conosco i pericoli della salute e i vantaggi della malattia»), non dimenticava di sostituire il cognato, Florin Périer, a Clermont per motivi di lavoro, nelle incombenze famigliari. Il 23 luglio, alla presenza di un notaio che

si era recato da lui, viste le sue condizioni, egli firmava un contratto di affitto di una casa posta nelle immediate vicinanze della sua, con cui forse poteva addirittura comunicare dalla parte del giardino, a nome del cognato e senza alcuna procura, a prova dei legami strettissimi, di amicizia e di stima, non solo parentali, che avevano sempre legato i due uomini. Tutto, la scelta della casa, il momento in cui veniva stipulato il contratto, la fretta nel concludere l'affare, stanno a testimoniare che in quel preciso istante la famiglia e forse Pascal stesso, s'illudevano ancora riguardo a una possibile guarigione, o almeno speravano in una delle tante remissioni provvisorie del male, e che la vicinanza delle due case potesse un domani favorire l'assistenza di Blaise in casa propria, ma contigua a quella della sorella.

Dieci giorni dopo però, il 3 agosto, Pascal redigeva il suo testamento. Anche questa era un'incombenza a cui, da buon borghese, non si sarebbe sottratto, ma non era solo un fatto patrimoniale. Niente nella sua vita era stato dettato solo dall'interesse. Il suo ultimo scrupolo morale consisteva nella consapevolezza di aver mancato in quello che sapeva essere uno dei precetti fondamentali della religione, la dedizione e il soccorso ai poveri. Smarrito, come se si svegliasse allora dalla sua vera malattia o da un sonno profondo, nel quale era stato tante cose ma in cui sentiva di essersi allontanato dalla volontà di Dio nonostante tutti i propositi, chiedeva alla sorella: «Come ho potuto non fare mai niente per i poveri, per quanto io abbia avuto nei loro confronti un amore così grande?». Poche settimane prima aveva soccorso una mendicante, ospitava in casa una famiglia al completo senza pretendere alcun servizio, eppure sentiva che questo non era sufficiente, che si trattava di facili elemosine, di elargire quel superfluo che permette di sentirsi con la coscienza in pace: «Gesù, udito questo, gli disse: Una cosa ti manca ancora, vendi tutto quello che hai e distribuiscilo ai poveri, e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi» (*Vangelo di Luca*). Non era mai stato ricco, ma agiato sì, fino a disporre per un certo periodo di una rimessa con cavalli e carrozza, vivendo di rendita, sovrintendendo ai propri affari con oculatezza, impegnandosi in imprese commerciali non di poco conto. La sorella gli aveva risposto: «Il

fatto è che non avete mai avuto dei beni per dare loro un grande aiuto». Nelle condizioni dettate dalla società dell'epoca, tenendo conto della necessità di conservare il proprio ruolo sociale (l'*écuyer* Pascal!), Gilberte aveva ragione, ma non avrebbe certo ingannato un uomo così sottile e spietato, soprattutto con se stesso, che le rispose pronto: «Se non avevo beni da dare, avrei dovuto dar loro il mio tempo e la mia sollecitudine; ma non l'ho fatto; e se i medici hanno ragione dicendo che Dio mi concederà di rimettermi in salute, sono risoluto a non avere altri impegni o altra occupazione per tutto il resto della mia vita che servire i poveri».

Il testamento, al di là delle consuete formule legali e religiose, disponeva la ripartizione del capitale, in gran parte impegnato nell'impresa del trasporto pubblico parigino, per circa la metà all'Hôpital Général di Parigi e a quello di Clermont, un terzo all'amico Domat e un terzo alla sorella Gilberte. Lasciti minori riguardavano Françoise Delfault, che aveva servito a lungo in casa Pascal, una domestica di Gilberte che evidentemente lo accudiva, la donna che cucinava per lui quando si trovava a casa, la nutrice normanna del nipote Étienne, lo stesso Étienne. Ma il testamento si occupava scrupolosamente di altre piccole pendenze che riguardavano alcune restituzioni risalenti alla morte del padre, non trascurando di dettare le ultime volontà per il proprio funerale e la sepoltura, che doveva avvenire nella chiesa di Saint-Étienne-du-Mont. Tutto ciò poteva soddisfare il suo bisogno di liberarsi dei beni terreni? Certamente no. Si rammaricò per l'assenza del cognato a cui, per il rispetto dovuto e la correttezza nel disporre della successione legale ai beni di famiglia, avrebbe chiesto, se fosse stato presente, di poter lasciare *tutti* i suoi averi ai poveri, ma non agì d'istinto («si fece violenza»), rimase nei termini della consuetudine e della creanza, evitò di affermare a ogni costo, ancora una volta, ciò che riteneva opportuno.

I dolori raddoppiavano di intensità, attorno a lui gli amici, i parenti, la servitù si prodigavano per alleviargli la sofferenza, ma era lui a confortarli e ad ammonirli benevolmente: «Non compiangetemi; la malattia è la condizione naturale dei cristiani, perché allora si è come si dovrebbe sempre essere, nella sofferenza e nei mali, nella privazione di ogni bene

e di ogni piacere dei sensi, esenti dalle passioni che ci turbano nel corso della vita, senza ambizione, senza avarizia, e nella continua attesa della morte. Non è così che i cristiani devono trascorrere la vita? E non è una grande fortuna che ci si trovi nella necessità di adempiere al proprio dovere, e che non si abbia altro da fare che sottomettersi umilmente e docilmente? Per questo vi chiedo solo di pregare Dio che mi faccia questa grazia».

Era stato un pensiero ricorrente, quello di fare *semplicemente* la volontà di Dio, che per lui era la cosa più importante e più difficile, non perché non si attenesse a una vita dai costumi austeri, che era poi quella che aveva sempre vissuto, né per la mancanza delle pratiche religiose, a cui non era mai venuto meno e che anzi erano diventate sempre più presenti nella sua giornata («Il suo principale divertimento, soprattutto negli ultimi anni quando non poteva più lavorare, era di andare a visitare le chiese dove c'erano delle reliquie esposte, o qualcos'altro di solenne»), ma perché la sua *non era* un'anima semplice, e lo sapeva, come sapeva che anche quando operava per servire Dio, o forse proprio allora, non riusciva a dimenticarsi, a gloriarsi del suo smisurato e ingombrante talento.

Non volendo e non potendo più desiderare altro, una sola cosa esigeva più di tutto, e la reclamò con le poche forze che ancora gli rimanevano: ricevere la comunione. Ma con un'ostinazione apparentemente incomprensibile, questa gli veniva rifiutata. Medici, amici, famigliari e sacerdote erano concordi nel persuaderlo che era meglio attendere. Le motivazioni erano pretestuose e dettate soprattutto dai medici: prima di tutto, per quanto riguardava l'assunzione dell'eucarestia nella forma consueta concessa agli infermi, avrebbe dovuto osservare il digiuno, ma nelle sue condizioni fisiche questo non era possibile durante il giorno, né era auspicabile comunicarsi di notte; per quanto riguardava poi la possibilità di comunicarsi in *articulo mortis*, cioè durante la somministrazione dell'estrema unzione, egli non era certo arrivato a quel punto e dunque non ne aveva diritto. Pascal ne fu profondamente dispiaciuto, ma anche in questo caso obbedì, né forse gli sfuggiva il vero motivo di tante precauzioni: tutti erano convinti che se si fosse comunicato sarebbe

morto, per l'emozione dovuta al sontuoso apparato liturgico che veniva allestito per l'occasione (il santo sacramento sfilava in processione portato dal *porte Dieu*, un sacerdote dedito a questo, dietro il curato e i chierici, uno dei quali scampanellava in continuazione), il venir meno di ogni altro motivo per opporre resistenza alla malattia, il desiderio fortissimo che ormai lo abitava di ricongiungersi al Padre. Ma, abituato a lottare, a contendere brano a brano ogni forma di conquista, non si rassegnò, anzi fece del rifiuto di accordargli la suprema delle consolazioni, il motivo per tornare all'altro desiderio, quello di donarsi tutto ai poveri.

Mai come nei giorni che precedettero la morte, Pascal dimostrò l'integrità e la forza del suo carattere, indomito e indomabile, capace di subire una tregua o una sconfitta e anche di venire a patti, ma assolutamente incapace di rassegnarsi nel perseguire i suoi scopi. Le coliche non cessavano, come non cessavano i salassi, le purghe, gli stravaganti infusi, i nemmeno tanto celati dissidi tra i medici, troppi, e a partire dall'otto agosto prese il via la cura delle acque, che non ebbe migliore sorte delle altre se il quattordici le condizioni peggiorarono bruscamente con una sensazione di stordimento, un grandissimo dolore alla testa e un'attenuazione di quello allo stomaco. L'accanimento dei medici rimase cieco davanti alla realtà, mentre, molto più saggiamente, Pascal si preoccupava della sua anima e rinnovava, «con insistenza incredibile», la richiesta di comunicarsi.

Venne accusato allora di non essere più padrone di se stesso (*inquiétude*, termine che indicava un'alterazione fisica), gli consigliarono di affidarsi dunque al parere degli amici, sostenendo che l'attenuarsi delle coliche era un buon segno, che il dolore alla testa era dovuto all'evaporazione delle acque (!), che non era il caso di sollecitare la Chiesa a compiere un atto così rilevante. Dovette spazientirsi, questa volta, come accade ai malati quando qualcuno vuole minimizzare il loro male più per tranquillizzare se stessi che chi soffre: «Voi non avete idea del mio male; vi sbagliate; il mio dolore alla testa è qualcosa di fuori dal comune». Fu a questo punto che adattò la sua strategia ai rifiuti che non poteva superare, per ottenere l'altra cosa che desiderava con non minore intensità. Disse alla sorella: «Poiché non mi si vuole accordare questa grazia, vorrei supplirvi con qualche opera

buona, e non potendo mettermi in comunione con il capo, vorrei comunicarmi con le membra, e per questo ho pensato di tenere qui un povero malato a cui vengano dedicate le stesse attenzioni che a me. Perché sono addolorato e confuso per essere così bene assistito, mentre un'infinità di poveri, che stanno peggio di me, mancano del necessario. Che gli si rivolga una cura estrema, e che infine non ci sia alcuna differenza tra lui e me. Ciò diminuirà il dolore che provo per il fatto che non mi manca niente, e che non posso più sopportare, a meno che non mi si dia la consolazione di sapere che qui c'è un povero trattato bene come me; andate a cercarne uno dal curato, vi prego».

Le parole di Pascal riportate da Gilberte hanno un timbro inconfondibile, non solo per la imperiosa volontà di realizzare un'*opera* buona, né per la straordinaria capacità di manovrare, anche in condizioni estreme, per ottenere ciò che è possibile, ma soprattutto perché, come è nella natura stessa del suo pensiero più profondo, fu in grado di convertire quelle *consolazioni* fisiche, che nessuno poteva più dargli, in consolazioni spirituali. Come se tra le une e le altre vi fosse un filo invisibile ma tenacissimo, lungo il quale l'uomo deve scendere e salire infaticabilmente, leggendo in entrambe lo stesso ordito e traendone l'identico significato. L'uomo concreto e passionale, imprenditore e scienziato, con un incredibile senso per gli affari, non era diverso dall'uomo di fede, dal polemista, dal grande scrittore tragico e comico che sapeva di essere e in fondo, perché no, dall'uomo d'azione. Tutto in lui convergeva in un bisogno di autenticità radicale che non lasciava spazio alla prudenza o al rispetto delle forme e nemmeno al pudore degli affetti più intimi. Non aveva esitato a scontrarsi con la persona che più amava, la sorella Jaqueline, con gli amici più sicuri e con cui aveva condiviso il peso di tante battaglie, come Arnauld e Nicole, non era arretrato davanti alle minacce del potere politico e di quello religioso, aveva sfidato gli scienziati di mezza Europa e distrutto una delle superstizioni scientifiche più radicate e ora, ridotto all'impotenza fisica in un letto, bisognoso di cure, prossimo alla fine, non smetteva di combattere con tenacia la sua ultima battaglia. Nel dolce e ingenuo ricatto alla sorella (non gli concedevano di comunicarsi

dunque gli permettessero di avere accanto a sé un povero), c'era tutta la sua forza giovanile, l'ardore della sua anima.

Padre Beurrier gli fece sapere che in quel momento non conosceva un povero che potesse essere trasportato, ma che *quando fosse guarito*, sicuramente lo avrebbe messo in contatto con un vecchio di cui prendersi cura. Gli ostacoli, veri o immaginari, non avevano mai spaventato Pascal, né tanto meno lo avrebbe acquietato una consolazione illusoria. Sapeva che i suoi giorni erano al termine e che quello che voleva non poteva essere differito, tornò così alla carica, chiese alla sorella come estrema grazia di essere portato agli Incurabili. La richiesta era straordinaria per un borghese agiato, ma non irrazionale, Pascal conosceva certamente le condizioni del celebre *Hospice des Incurables*, costruito tra il 1634 e il 1639 per volontà del grande Elemosiniere di Francia, il cardinale François de La Rochefoucauld, per accogliere i malati cronici o che venivano giudicati ormai inguaribili, uomini e donne, e che erano stati rifiutati dall'Hôtel-Dieu: il ricovero era l'unico che garantisse ai malati un letto singolo, mentre negli Ospedali generali e nell'Hôtel-Dieu la norma era di un letto per due o tre persone, e inoltre non si trovava troppo distante dall'abitazione dei Périer.

Gilberte gli rispose di nuovo di no. Gli aveva mai detto di no in tanti anni? O avrebbe mai potuto farlo? Disse che i medici non permettevano di spostarlo in quelle condizioni. Nella seconda versione della *Vita*, Gilbert scrive che la cosa «lo afflisse visibilmente», ma nella prima versione, quella più spontanea e scritta a caldo, la reazione viene descritta in ben altro modo: «ce qui le fâcha beaucoup» (si addolorò, ma anche *si arrabbiò* molto). Naturalmente Pascal dovette piegarsi alla volontà altrui, e si fece promettere che, al primo miglioramento delle sue condizioni, sarebbe stato accontentato.

Il 17 agosto il dolore alla testa divenne insopportabile, Pascal, che pure non si lamentava mai, per la prima volta forse chiese un consulto medico, ma subito se ne pentì, quella richiesta tanto ragionevole gli parve un moto di debolezza o anche il segno che la sua fede si era affievolita. Il desiderio di far ricorso a mezzi umani nei confronti della malattia e del dolore, la cui interpretazione per lui era squisitamente religiosa,

costituiva una specie di tradimento: «Ho paura che questa domanda sia eccessiva». La sorella questa volta lo accontentò ben volentieri. I medici gli ordinarono di bere siero di latte e lo tranquillizzarono: non era niente di grave, sempre e solo i famosi vapori acquei. Pascal non credeva a niente di quello che dicevano i medici, di cui aveva sempre avuto una stima scarsissima, a partire forse da Descartes quando gli aveva elargito una diagnosi dei suoi mali, e volle un prete accanto a sé per la notte, mentre Gilberte, preoccupata, rassegnata ormai a prendere atto della situazione, preparava i ceri e quanto era necessario per l'estrema unzione.

Verso la mezzanotte del 19 agosto iniziarono le convulsioni, gli amici che dormivano nella casa furono svegliati dalle grida delle due persone che vegliavano accanto a lui, Wallon de Beaupuis rivolse allora qualche parola al malato che gli altri avevano scosso per risvegliarlo dal suo assopimento. A quel punto della notte, sia Gilberte che gli altri furono presi dal rimorso per avergli negato la possibilità di comunicarsi e mandarono a chiamare in fretta e furia il curato, e mentre le convulsioni come per miracolo cessavano, padre Beurrier entrò nella stanza del malato: «Eccovi Nostro Signore, colui che avete tanto desiderato». Il moribondo fece un lieve movimento, come per alzarsi a sedere sul letto in segno di rispetto, sembrava che avesse ripreso perfettamente conoscenza e rispose alle domande di rito sui principi della fede «Sì, signore, credo in tutto ciò e con tutto il mio cuore». Poi ricevette sia l'ostia che l'estrema unzione, con le lacrime agli occhi, e ringraziò il curato. Alla fine, mentre questi lo benediceva tenendo in mano il ciborio, e dopo aver reso grazie, pronunciò le sue ultime parole: «Che Dio non mi abbandoni mai».

Il tempo che gli era stato concesso era terminato, da lì in poi e per ventiquattro ore sarebbe stato scosso dai tremiti convulsivi, senza più riprendere conoscenza. Morì all'una di notte di sabato 19 agosto all'età di 39 anni e due mesi.

Aveva scritto circa due anni prima nella *Preghiera per fare buon uso delle malattie*, una invocazione che era ringraziamento e sfinito abbandono: «O Dio, che fai morire i nostri corpi e che, nell'ora della morte, stacchi

la nostra anima da tutto ciò che amava in questo mondo! O Dio che in quest'ultimo momento della vita mi strapperai da tutte le cose a cui mi sono attaccato, e in cui ho messo il mio cuore!».

Tra i tanti che lo avevano visitato in quei giorni di dolore, c'era un sacerdote, Sainte-Marthe, legato ai *solitaires* di Port-Royal, che era uscito dall'incontro edificato, e aveva detto a Gilberte: «È un bambino, umile, sottomesso come un bambino».

Ricorre nei giudizi su Pascal il paragone con i bambini. Colpiva la sproporzione tra l'immensa complessità della sua anima e quella fede che si faceva piccola. Ma tutti erano stati preceduti da Pascal stesso quando aveva annotato: «Quanto gli uomini avevano potuto conoscere con i più grandi sforzi d'intelligenza, questa religione lo insegnava ai bambini» (214).

La cerimonia funebre e l'interramento della salma avvennero lunedì 21 agosto alle dieci del mattino nella chiesa di Saint-Étienne-du-Mont. Già il giorno prima, domenica, erano arrivate lettere di condoglianze, tra cui quella della Mère Agnès a Gilberte, in perfetto stile Port-Royal, dove il primo riflesso al cospetto della morte era quello di ricordare l'insignificanza dei sentimenti umani «l'affetto che avevate per il vostro caro fratello, per quanto grande e intenso, non poteva arrivare a procurargli una felicità paragonabile a quella che ha ricevuto immolando la sua vita a Dio», e questo pur nella consapevolezza che «questi pensieri, cara sorella, non impediscono alla natura di soffrire». Anche l'abate Lalane, con accento più dolente, «Dio ci separa tutti e ci separa da tutto», si condoleva con Madame Périer, piangendo una perdita universale «dobbiamo rimpiangerlo per tutta la Chiesa». Le Maistre de Sacy, qualche giorno dopo, ricordava a Gilberte, come d'altra parte aveva fatto anche la Mère Agnès, la perdita quasi contemporanea dei due fratelli, Jacqueline e Blaise, ma anch'egli si premurava di mettere in guardia dai «ressentiments de la nature» che inizialmente soffocano quelli della fede. Alla fine del mese, Arnauld d'Andilly, che si era recato in precedenza a Parigi per vedere Gilberte, scriveva a Florin Périer, rivendicando una specie di diritto comune all'uguale dolore che la

scomparsa di Blaise causava nei famigliari e negli amici: «e tuttavia non dovete stupirvene, poiché un uomo così straordinario deve essere rimpianto in modo del tutto fuori dall'ordinario da tutti quelli che ne conoscevano, come noi, la grandezza quasi incredibile del suo talento, e ciò senza alcun riguardo per i motivi della natura e del sangue, come accadrebbe per un uomo di spirito e di virtù ordinarie». Il vecchio *solitaire*, cortigiano e uomo di mondo, aveva perfettamente capito l'eccezionalità di Pascal, «il suo amore estremo per la verità», e ne rimpiangeva il valore a tutto tondo, a differenza della Mère Agnès, che in una lettera alla Mère de Foix, sempre del 20 agosto, pur definendo Pascal «uno dei nostri migliori amici… un vero servitore di Dio… per quanto fosse solo un laico», attenuava un po' il riconoscimento delle sue doti spirituali, e ne riconosceva la grandezza della morte, testimoniata dal curato che lo aveva assistito «per quanto non sia giansenista», anche qui con un'attenuazione e una punta di settarismo. Ma l'anima della Mère Agnès, poco presa a dire la verità dal dolore per coloro che negli anni l'avevano lasciata, da ultimo quello che, in una lettera di cordoglio a Madame de Sablé definiva «uno dei più fedeli difensori della Chiesa», si mostrava allora più coinvolta dalle chiacchiere, e non di rado dai pettegolezzi, che, probabilmente a causa del livore di Madame de Crèvecoeur, stavano intorbidendo anche i rapporti con Madame de Sablé, a cui la Mère rimprovera di aver stigmatizzato l'ostinato rifiuto di Port-Royal di sottoscrivere il Formulario.

Ma la lettera, dei primi di settembre, più curiosa, era quella che Nicole scriveva a un destinatario celato sotto uno pseudonimo. Nello scritto, Nicole lamentava che Pascal fosse meno conosciuto di altri morti recenti, come Bernières, ad esempio: «L'ultimo morto [Pascal] sarà rimpianto da meno persone, perché era meno conosciuto, ma sarà ancora più rimpianto da quelli che lo conoscevano. Infine si può dire in verità che abbiamo perso una delle menti più rare che ci siano mai state. Non ne vedo di paragonabili a lui: Pico della Mirandola e tutti quelli che il mondo ha ammirato, al confronto erano degli sciocchi…. Ma sarà poco

conosciuto dalla posterità, poiché quello che ci resta in fatto di opere non è sufficiente a far conoscere la grande estensione della sua anima».

Se il riconoscimento del valore di Pascal è indubitabile, è altrettanto indubitabile una certa inconfessata rivalità, dal momento che la grandezza dell'uomo appena scomparso non sembra aver dato i frutti che avrebbe potuto, poche pagine di carattere scientifico, anche se Nicole sapeva benissimo, a differenza dell'opinione pubblica, essendone stato tra l'altro il traduttore, che le *Provinciales* erano di Blaise, il tutto espresso con una tormentata metafora. Nicole si era recato giorni prima nell'isola di Nordstrand per verificare l'opportunità di acquistare delle terre per la comunità, e in quell'occasione aveva visto per la prima volta in vita sua il mare. A questo punto della lettera, egli osserva a proposito di quanto ha appena detto con rammarico sullo scarso peso dell'opera di Pascal per i posteri «in verità non ci perde molto, perché il giudizio e la reputazione degli uomini sono poca cosa». Il pensiero della *vanitas vanitatum* gli ricorda lo spettacolo appena visto del mare, e paragona la scomparsa degli amici alle onde «che si alzano e si dileguano in un istante», con la cospicua differenza che le onde scomparse riappaiono. Il paragone, manchevole perché con la morte gli uomini non riappaiono più, sembra, in un primo momento, riguardare la condizione umana in quanto tale, ma subito viene ricondotto con più aderenza, Nicole è un retore sottile, al tema della vanità delle opere: «Perdonate questo paragone a un uomo che ha appena visto il mare e che ha passato due giorni sulla riva ad ammirare quelle montagne d'acqua che si fondono in un momento, e nelle quali gli sembrava di vedere l'immagine delle grandezze del mondo, sia dello spirito che dei beni». Fin qui, l'ondeggiare della metafora sembra seguire l'ondeggiare di quel mare che tanto lo ha colpito, ma eccolo tornare bruscamente a Pascal: «Colui che noi rimpiangiamo era un re nel regno dell'intelligenza e, se ci fosse qualcosa degno di stima nel mondo, questa regalità sarebbe certamente superiore a quella dei re della terra». Impossibile non avvertire l'eco dei tre ordini che proprio Pascal aveva teorizzato nei suoi pensieri, l'eccellenza secondo la carne, lo spirito e la carità, ma anche una sottile incongruenza. Pascal dunque sarebbe superiore nel suo regno, quello dell'intelligenza, perfino ai re,

ma «che resta di questo grande spirito se non due o tre operine, tra cui alcune [sic] del tutto inutili?». Una superiorità, per dir così, ideale, presunta, perché se è vero che tutti i beni del mondo sono vanità, è anche vero che il povero Pascal non ha prodotto molto per meritare una superiorità durevole. La lettera prosegue: «ma ciò che ci deve consolare è che egli si è portato con sé un gran numero di opere buone, di carità, di sofferenza che egli ha molto amato; questo gli rimane e resterà suo per sempre, e ci fa vedere che non c'è altro di solido e veramente stimabile». Ora, se tanta spiritualità e generosa comprensione della grandezza di Pascal fosse rimasta circoscritta nell'ambito di una lettera edificante, certi piccoli slittamenti di senso, certe maliziose ambiguità, potrebbero essere solo l'effetto di una lettura malevola o prevenuta. Ma senza alcuna soluzione di continuità, subito dopo i brani riportati, Nicole, rispondendo con ogni evidenza ai complimenti che gli amici gli rivolgevano per la *Logique de Port-Royal* appena uscita, osserva stizzito: «Che me ne faccio di questi trionfi, preferirei che la gente lodasse di meno la mia opera e la comprasse di più».

Ma anche Arnauld, pochi anni dopo, avrebbe riservato alla memoria di Pascal, in relazione a uno scritto di geometria andato perso, un giudizio non propriamente benevolo, dicendosi stupito che: «una mente così grande non si fosse accorta della confusione che aveva lasciato in materia di metodo».

Un Pascal *confuso*?

L'incandescente disputa dei mesi appena trascorsi aveva lasciato sottili cicatrici, poco più di un malumore dissimulato, che si sublimava nella considerazione delle opere buone del morto, tacendo di quelle più concrete e, forse, un po' imbarazzanti. Avrebbero dovuto trascorrere ancora alcuni anni perché, al rinfocolarsi dell'ennesima polemica, i *solitaires* tornassero a stringersi attorno alla memoria di Pascal, difendendo con la sua memoria la propria coerenza.

Quando scoppiò la polemica, nel gennaio del 1665, non solo Pascal era morto da più di due anni, ma su Port-Royal si era già abbattuta la

tempesta tanto temuta che sembrava aver posto fine per sempre a quella disperata e confusa resistenza. Fu allora che il nuovo vescovo Péyrefitte, dopo aver ricondotto all'ordine il riottoso convento, pensò bene di tornare sull'*affaire* Pascal.

Come un segno del destino, o di quella provvidenza a cui Port-Royal credeva alternativamente come indizio della benevolenza o dell'ira divina, qualcosa avvenne, molto lontano da Parigi, che avrebbe però influito sulle vicende della comunità o almeno ne avrebbe sospeso l'esito previsto. Blaise Pascal era appena morto, il 19 agosto, quando il giorno successivo, a Roma, al culmine di una serie di provocazioni tra l'ambasciatore francese duca di Créqui e il comandante dell'esercito pontificio Don Mario Chigi, fratello maggiore di papa Alessandro VII, un reparto della guardia corsa attaccava gli uomini al seguito del duca, provocando morti e feriti. Ma gli episodi più gravi avrebbero riguardato l'assalto alla carrozza su cui viaggiava la moglie dell'ambasciatore e l'assedio durato circa tre ore di Palazzo Farnese, con una ripetuta fucileria contro le finestre della fastosa e tradizionale residenza diplomatica francese. L'episodio, data la gravità dei fatti, non venne ritenuto casuale, anche perché l'intervento delle autorità, Don Mario e il cardinal Imperiali, governatore di Roma, fu tardivo e la punizione dei colpevoli blanda, al punto che molti di essi vennero semplicemente allontanati da Roma, mentre, con il pretesto di sopralluoghi e indagini, continuarono le violazioni dell'immunità territoriale francese.

La reazione di Luigi XIV non si fece attendere. Il 30 agosto fece recapitare al pontefice un vero e proprio ultimatum, riproposto il 4 novembre e che imponeva scuse e risarcimenti territoriali, l'esilio per il fratello del papa, nonché la costruzione di una piramide (!) a ricordo dell'eccidio e l'impiccagione dei responsabili. Fece espellere il nunzio papale dalla Francia, mentre il duca di Créqui già il 1° settembre aveva lasciato Roma, ritirandosi in Toscana. Alessandro VII tentò di minimizzare senza concedere nulla alle richieste del re, che dette allora ordine di allestire un esercito di 18.000 uomini. Si era a un passo dalla guerra. Fu in questo frangente che venne chiesto al cardinale di Retz, profondo

conoscitore della diplomazia vaticana e abile nel tessere intrighi e complotti, di farsi intermediario tra Parigi e Roma, anche per non turbare il delicato equilibrio europeo, a cui proprio la Francia aveva messo da poco l'autorevole sigillo della pace dei Pirenei. Retz, ansioso di rompere il suo esilio dorato a Commercy, e intravedendo la possibilità di tornare nel grande gioco della politica attiva, si mise subito all'opera, sconsigliando il re d'intraprendere una guerra estremamente pericolosa e suggerendogli come rappresaglia l'annessione alla corona francese dell'*enclave* pontificia di Avignone e del ducato di Castro in Italia. Durante la sua permanenza a Roma, sempre destreggiandosi tra papa e re, riuscì anche a risolvere brillantemente un'altra disputa, quella che contrapponeva la Facoltà della Sorbona, gelosa delle prerogative gallicane, e la Chiesa romana, sull'infallibilità del papa, convincendo quest'ultimo che la posizione della Sorbona non era altro se non il rifiuto a considerare eretica la tesi di chi negava l'infallibilità, e non l'infallibilità in quanto tale! La tensione prima, la riappacificazione poi, allentarono per qualche mese la pressione su Port-Royal, ma quando la pace fu raggiunta, la prima conseguenza fu che il nuovo vescovo, Péréfixe, che da due anni aspettava le bolle papali, le ricevette il 10 aprile 1664, diede quasi subito inizio alla persecuzione. Singlin si spegneva una settimana dopo, mentre le estenuanti trattative di mediazione di quei due anni, che avevano portato nuove divisioni all'interno di Port-Royal e nei rapporti stessi tra i fratelli Arnauld, venivano vanificate, lasciando le religiose più sole e indifese di prima.

In vita, Pascal non fu mai attaccato come altri *solitaires* o comunque difensori del convento di Port-Royal, e pur essendo l'autore degli scritti più violenti contro la Compagnia e il paladino di una morale severa contrapposta a quella accomodante della casuistica, non venne sfiorato né dal potere politico né da quello religioso. Si potrebbe portare come giustificazione il fatto che negli scritti polemici agì sotto pseudonimo, oppure che, essendo laico, si sottraeva alla giurisdizione ecclesiastica. Ma pensare che l'onnipresente polizia del re, che riferiva addirittura sui manoscritti ancora incompiuti presenti sulla scrivania del *latitante* Arnauld! ignorasse chi era l'autore delle *Provinciales* e di parte dei

Factum, sarebbe un'ingenuità troppo grande. Né d'altra parte il potere religioso si era trattenuto dal coinvolgere nella polemica laici come il duca di Liancourt, né quello politico si era fatto scrupolo di perquisire l'appartamento di Madame de Sablé e di murarne l'apertura sul coro della Chiesa di Port-Royal. I motivi di questo riguardo sarebbero da esplorare e, molto probabilmente, risalgono almeno in parte all'influenza ancora sensibile del padre, il Presidente Pascal, e agli ottimi rapporti della famiglia Pascal con il cancelliere Séguier, oltre che alla posizione rilevante di Florin Périer.

Nel dicembre del 1664, al vescovo Hardouine de Péréfixe, ormai divenuto il braccio armato del partito avverso ai giansenisti, sembrò giunto il momento di separare il destino di Pascal da quello di Port-Royal, e questo di nuovo conferma la considerazione particolare di cui Blaise godeva. Convocò padre Beurrier, ultimo confessore di Pascal, con l'apparente intenzione d'informarsi sulle buone disposizioni religiose del grand'uomo in punto di morte, in realtà per assicurarsi una testimonianza sul dissidio tra lo scienziato e i *solitaires*. Agli inizi dell'anno nuovo, diciassette mesi dopo la morte di Pascal, Péréfixe impose a padre Beurrier di mettere per iscritto che Pascal in punto di morte si era allontanato dai giansenisti, secondo una voce ricorrente diffusa ad arte, promettendo che il documento sarebbe rimasto riservato e che sarebbe stato mostrato solo alle religiose di Port-Royal. L'anno successivo padre Annat divulgherà il documento in uno scritto polemico dando inizio all'ennesima disputa e coinvolgendo il povero padre Beurrier che preciserà in seguito, e una volta per tutte, come Pascal fosse morto in pace con la Chiesa e che i fuggevoli accenni alle ultime divergenze con gli amici di sempre non significavano affatto una sua ritrattazione o presa di distanza da Port-Royal. Traccia di queste polemiche, lievissima ma significativa, rimane anche nelle due versioni della *Vita di Pascal* di Gilberte, quando dovendo raccontare come il fratello aveva risposto alle domande di rito di padre Beurrier, nella prima versione, che rimarrà poi quella ufficiale, scrive che aveva risposto «distinctiment», mentre nella seconda si dice «dévotement». Solo scrutando le parole con la stessa apprensione con cui vennero scritte,

si può interpretare correttamente questa invisibile variante: il secondo avverbio esprime un giudizio di valore, e poteva essere attribuito alla devozione giansensita della famiglia Périer al completo, ma anche a un tentativo di rispondere alla polemica in corso, dagli anni sessanta in poi, sulla sua ortodossia. L'avverbio scelto in via ufficiale, nella sua neutralità apparente, permetteva che ciascuno giudicasse da sé, o meglio dalla risposta di Blaise, sulla sua effettiva adesione alla chiesa cattolica.

Sarebbe venuta l'ora delle divisioni, in cui ciascuno, solo con la propria coscienza, avrebbe dovuto scegliere, con lo strascico doloroso dei dubbi, degli improvvidi eroismi, dei ripensamenti e dei rimorsi (quante *signeuses* della decina che aveva firmato, contro le cinquantacinque che si erano rifiutate, ritrattarono), delle accuse di tradimento, delle confidenze carpite alle pareti del convento (con i cornetti acustici!) e dei rancori. Quasi a dar ragione all'amaro pessimismo pascaliano sulla totale labilità dell'animo umano, al culmine della tensione, Angélique de Sainte-Jean Arnauld d'Andilly, a capo del partito più incline al compromesso e vicina alle posizioni dello zio, Antoine Arnauld, e Catherine de Sainte-Flavie Passart, la collezionista di reliquie (le pulci reliquie, gravide del sangue della mère Angélique!), la passionaria esponente delle irriducibili solo due anni prima, si scambiarono le parti, mentre rimase immutata la loro inimicizia. Flavie Passart divenne un *Giuda,* delatrice (denunciò le manovre di Mlle de Roannez procurandole una *lettre de cachet* e stilò o collaborò forse a stilare l'elenco delle suore da allontanare), in settembre fu nominata sotto priora del nuovo governo del convento, riscuotendo il prezzo del tradimento. Così secondo i suoi nemici. Ma la religiosa, se pur facile all'esaltazione, grande propiziatrice di miracoli, veri o presunti, avrebbe confessato nel novembre dello stesso anno, con un'amarezza dagli inconfondibili accenti pascaliani: «che un tempo aveva messo tutta la sua fiducia in alcune persone, al punto da non poter immaginare di vivere senza di loro, ma che ora doveva ammettere che solo Dio è immutabile e che, in un batter d'occhio, ai nostri occhi le creature non sono più quello che furono, e al tempo stesso noi non proviamo più niente per loro, come se non le avessimo mai conosciute». Ripulito il convento di Parigi

dalle ribelli, e staccato formalmente da quello degli Champs, nel 1665 Flavie Passart, divenuta ingombrante per i suoi stessi protettori, come quasi tutti quelli che «tradiscono», non venne nominata priora. Morì pochi anni dopo nel 1670, mentre la sua acerrima nemica, Angélique de Saint-Jean, avrebbe sopportato l'esilio con grande fermezza, diventando nel 1669 priora degli Champs, ormai sede scorporata dal più ortodosso Port-Royal di Parigi e rifugio delle refrattarie, all'inizio della cosiddetta *pace della Chiesa*, una semplice tregua prima del lungo declino e della distruzione del convento.

Il 19 aprile 1664 Ardouine de Péréfixe divenne vescovo di Parigi, il 9 agosto si chiudeva l'incidente diplomatico con Roma con le scuse del papa. Alle due del pomeriggio del 26 agosto il vescovo si presentò a Port-Royal di Parigi con il luogotente civile, il capo della polizia, il prefetto della città, quattro commissari, venti ufficiali e un centinaio di uomini armati. Pochi giorni prima, al termine dei nuovi interrogatori, aveva detto: «Per queste donne non firmare è un punto d'onore, e allora per me è un punto d'onore costringerle a firmare». Ma per essere sinceri bisogna ricordare, che nel tentativo di trovare un accomodamento, si era sbizzarrito a escogitare, anche lui! oltre alla fede divina, che riguardava la questione di diritto, e alla fede umana, che riguardava quella di fatto, anche una ingegnosa quanto grottesca «fede ecclesiastica».

Dodici delle religiose più importanti, tra cui la Mère Agnès, vennero *deportate*, confinate in altri conventi.

La storia di Port-Royal proseguì, tra paci fittizie, innumerevoli dissidi interni, compromessi offerti e rifiutati, martirii e apostasie, e si prolungò nei secoli, ben oltre la sua distruzione fisica, attraverso le scuole, i partiti, le gelosie accademiche e le ripicche filologiche, i non sopiti sospetti della Chiesa, come se non si fosse mai conclusa, come se non potesse concludersi mai. Così ancor oggi gli studiosi, in modo più o meno palese, discutono sulla appartenenza di Pascal a Port-Royal, sui suoi rapporti con Arnauld, sulla sua indipendenza di pensiero, facendo valere di volta in

volta un aspetto o una scelta storiografica contro le altre, non riuscendo ad ammettere quello che è uno dei principi base della sua visione del mondo, l'instabilità, l'infondatezza, l'assoluta precarietà dell'esistenza umana: «Tra noi e l'inferno o tra noi e il cielo c'è solo la vita, che è la cosa più fragile del mondo» (142).

Pochi pensatori hanno vissuto, verrebbe da scrivere, con raccapriccio, la loro esistenza al cospetto di una così straordinaria lucidità, e volerlo imprigionare in una linearità o coerenza astratta significa precludersi la comprensione della sua complessità. Più s'inoltrava nella vita meno fiducia aveva nella ragione: «La volontà è uno degli organi principali della fede, non che formi la fede, ma perché le cose sono vere o false secondo il modo in cui le guardiamo» (473). Nel caos delle idee, nell'estrema incertezza, tutto si poteva risolvere esclusivamente con una decisione che imponesse il suo oggetto. Non era solo il discorso apologetico che s'indirizzava espressamente alla volontà, ma tutta la sua vita che veniva impegnata in modo irrevocabile, spazzando via del tutto le ragioni, le inutili e scambievoli ragioni. E così anche la scrittura non si tratteneva più dal riportare i frammenti di una realtà disgregata, quasi per gioco, quasi cogliendo in ogni fatto, anche minimo, un aspetto giocoso, che ne sottolineava la futilità e al tempo stesso l'ambivalenza: «Pensiero sfuggito. Volevo scriverlo. Al suo posto scrivo che mi è [sfuggito]» (473). Ma non aveva mai cessato di stupirsi della varietà, di quel pulviscolo fittissimo che, come gli atomi di Epicuro descritti da Lucrezio, compone una mobile foschia nel raggio di luce, così mobile da apparire ferma, così indecifrabile da lasciare sgomenti: «Vastità di ciò che è diverso: tutti i toni di voce, tutte le andature, le tossi, le soffiate di naso, gli starnuti. Tra i frutti distinguiamo le uve, e tra questi i moscati, e il Condrieu, e il Desargues, e il tale innesto. Basta? Si sono mai prodotti due grappoli uguali? E un grappolo ha forse due acini uguali?» (479).

Le *Pensées*, e forse la vita di Pascal, si chiudono idealmente con questa osservazione: «Ma è impossibile che Dio sia mai la fine, se non è il principio. Si alza lo sguardo, ma ci si appoggia sulla sabbia: e la terra si sfalderà, e si cadrà guardando il cielo» (764). Come ogni uomo, anche

lui ha lasciato deboli tracce di ciò che è stato, qualche pagina rovente, qualche intuizione geniale, il ricordo commosso o prudente di chi lo ha conosciuto. Tutto questo può bastare a ricostruire la sua vita? L'essenza vivente di sensazioni, pensieri, ricordi, stanchezze, gioia e desolazione, timori e ore di vuoto, gesti meccanici e trasalimenti improvvisi, quanto di tutto questo può essere detto? O forse l'indicibile rimane come un segreto a custodire ogni passione umana, e ciò che possiamo fare è solo ritagliare lungo i bordi una grande macchia, distinguerla, separarla, lasciandone il senso precluso.

Epilogo. Quando arrivo con la RER dal centro di Parigi al capolinea di Les Chevreuse, un accenno di pioggia sottile nella fredda giornata di primavera mi accoglie sotto le pensiline delle fermate degli autobus locali deserte, davanti alla stazione. Il taxi che mi porta a Port-Royal des Champs corre lungo la strada che costeggia grandi distese gialle di colza, intervallate da prati verde scuro e appena scendo, oltre la cancellata, intravedo il bel edificio in mattoni delle Granges, l'unico resto dell'antico Port-Royal, dove si faceva scuola e dove abitavano i *solitaires*. Solido, elegante, vagamente Enrico IV o british, di quella eleganza austera che ha sempre distinto chi gravitava attorno al convento. Si vede l'origine di grande borghesia, il gusto, il sapore delle cose ben fatte, dove la pietà e la preghiera non escludono il nitore di una bellezza composta. Nel piccolo museo la maschera funeraria di Pascal, la disciplina in ferro con cui si cingeva i fianchi, piatti e posate in uso nel convento. Il grande silenzio. E in fondo al vallone, dove c'era il convento, è anche troppo facile immaginare quello che non c'è più, la processione delle suore, le notti scandite dalla preghiera, i dubbi, le ferite non rimarginate, la severità che fa argine all'angoscia. Port-Royal è rimasta un cerchio di silenzio nelle brevi praterie contornate di boschi a quaranta chilometri dalla capitale, un cerchio come quello della rana o del ramarro che appena sente i miei passi si tuffa nella pozza verdastra dello stagno dove c'era l'allevamento di pesci. Le Petites Écoles e le stanze dei *solitaires*, il frutteto piantato da Robert d'Andilly, gli orti, quello officinale e quello commestibile, il pozzo detto di Pascal, il muricciolo sbreccato che separa la parte agricola

dal bel edificio in mattoni come una riga tracciata da una mano infantile, tutto parla di una quiete assorta, di parole sussurrate, di pensieri rigorosi, di silenziose processioni. Un enorme cedro del libano, piantato all'inizio dell'Ottocento, conferisce alla facciata dell'edificio un'aria di villeggiatura e poco più in là, qualche centinaio di metri più in basso, s'intravedono i resti del convento e la chiesa ricostruita. Anche la vigna che è stata piantata di recente sul pendio che separava il convento in basso, dove un tempo c'erano le paludi, dalle scuole e dal granaio, e che riproduce quella antica, conferisce al paesaggio la sua ombrosa letizia, laggiù le anime delle suore ripeterono instancabili i canti, sfogliarono timorose i messali, scivolarono silenziose lungo il portico, lungo i corridoi dove il divino aleggiava nell'odore dell'incenso, nel volo alto di qualche falco intravisto dal chiostro, prima che il volto tornasse a sprofondarsi nella meditazione dei salmi.

Il testo greco di Matteo e di Marco, nell'episodio in cui Gesù soccorre la barca dei discepoli in preda al mare in tempesta, dice che avvenne durante la quarta vigilia*, usando il termine militare con cui si indicava l'ultimo turno di guardia della notte, quello tra le tre e le sei. Senza dover ricorrere a facili simbolismi, il riferimento all'ora significa che la barca rimase quasi tutta la notte in balia delle onde e solo all'alba comparve il Salvatore.*

BIBLIOGRAFIA*

Studi

AA.VV., *Antoine Arnauld, philosophe, écrivain, thélogien*, Paris, 1995
AA.VV., *L'oeuvre scientifique de Pascal*, Paris, 1964
AA.VV., *L'uomo barocco*, a cura di R.Villari, Bari, Laterza, 1991
AA.VV., *La vita privata dal rinascimento all'illuminismo*, a cura di Philippe Ariès-Georges Duby, Bari, 1987
Adam Antoine, *Du mysticisme à la révolte. Les jansénistes du XVII^e siècle*, Paris, 1968
Adorno Francesco Paolo, *La disciplina dell'amore. Pascal, Port-Royal e la politica*, Roma, 2007
Bartoli Silvana, *Monache in esilio*, in *Dep*, n. 9, settembre 2008, pp. 1-22
Bausola Adriano, *Introduzione a Pascal*, Bari, 1973
Béguin Albert, *Pascal*, Paris, 1952
Bergamo Mino, *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Bologna, 1991

* La seguente bibliografia non ha alcuna pretesa di completezza, riguarda solo i testi principali, nelle edizioni possedute o consultate, che sono serviti e hanno accompagnato la stesura di questo lavoro.

Bergamo Mino, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo secentesco*, Firenze, 1984
Bosco Domenico, *Metamorfosi del libertinage. La ragione esigente e le sue ragioni, Milano*, 1981
Bousson Henri, *La pensée réligieuse française de Charron à Pascal*, Paris, 1933
Brémond Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, 1916-1936, 11 voll.
Brunet Georges, *Un prétendu traité de Pascal. Le discours sur les passions de l'amour*, Paris, 1959
Bugnion-Secretan Perle, *La Mère Angélique Arnauld 1591-1661*, Paris, 2007
Bugnion-Secretan Perle, *Mère Agnès*, Paris, 1996
Busson Henri, *La pensée réligieuse française de Charron à Pascal*, Paris, 1933
Calvet Jean, *La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*, Paris, 1956
Carraud Vincent, *Pascal et la philosophie*, Paris, 1992
Cassirer Ernst, *Storia della filosofia moderna*, Torino, 1968, I, pp. 555-578
Castelot André, *Marie des Médicis*, Paris, 1995
Cognet Louis, *La réforme de Port Royal 1591-1618*, Paris, 1950
Cousin Victor, *Jacqueline Pascal*, Paris, 1878
Cousin Victor, *Madame de Longueville*, Paris, 1859
Craveri Benedetta, *La civiltà della conversazione*, Milano, 2001
D'Angers Julien-Eymard, *L'apologétique en France de 1580 à 1670. Pascal et ses précurseurs*, Paris, 1954
Delforge Frédéric, *Jacqueline Pascal 1625-1661*, Paris, 2002
Demorest Jean, *Dans Pascal. Essai en partant de son style*, Paris, 1953
Demorest Jean, *Pascal écrivain. Étude sur les variantes de ses écrits*, Paris, 1957
Devlin Keith, *La lettera di Pascal. Storia dell'equazione che ha fondato la teoria della probabilità*, Milano, 2008
Dionne James Robert, *Pascal et Nietzsche. Étude historique et comparée*, New York, 1974
Emard Paul, *Tartuffe, sa vie, son milieu et la comédie de Molière*, Paris, 1932

Ernst Pol, *Les Pensées de Pascal. Géologie et stratigraphie*, Oxford, 1996
Feillet Alphonse, *La misère au temps de la Fronde et saint Vincent de Paul*, Paris, 1886
Foscolo Benedetto Luigi, *Il "Discours" di B. Pascal "sulle amorose passioni"*, Foligno, 1923
Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Paris, 1966
Garavini Fausta, *La casa dei giochi. Idee e forme nel Seicento francese*, Torino, 1980
Gazier Augustin, *Les derniers jours de Blaise Pascal*, Paris, 1911
Gazier Cécile, *Histoire du monastère de Port-Royal*, Paris, 1929
Gazier Cécile, *Les belles amies de Port-Royal*, Paris, 1954
Goldmann Lucien, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théatre de Racine*, Paris, 1955
Gouhier Henry, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, 1971
Gouhier Henry, *L'Anti-humanisme au XVII^e^ siècle*, Paris, 1987
Gourbet Pierre, *Mazarin*, Paris, 1990
Guardini Romano, *Pascal*, Brescia, 1980
La Porte Jean, *La doctrine de Port-Royal*, Paris, 1923, 2 voll.
Lafuma Louis, *Recherches pascaliennes*, Paris, 1949
Le Gall André, *Pascal*, Paris, 2000
Le Guern Michel, *L'image dans l'oeuvre de Pascal*, Paris, 1969
Le Guern Michel, *Pascal et Arnauld*, Paris, 2003
Magnard Pierre, *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*, Paris, 1975
Marmocchi Massimo, *La spiritualità tra giansenismo e quietismo nella Francia del Seicento*, Roma, 1983
Mauriac François, *Blaise Pascal et sa soeur Jacqueline*, Paris, 1931
Mesnard Jean, *La culture du XVII^e^ siècle*, Paris, 1992
Mesnard Jean, *Les demeures de Pascal à Paris, étude topographique*, in Fédération des Sociétés Historiques et Archéologiques de Paris et de l'Île de France, *Mémoires*, t. IV, Paris, 1955, pp. 21-61
Mesnard Jean, *Pascal et les Roannez*, Paris, 1965
Mesnard Jean, *Pascal. L'homme et l'oeuvre*, Paris, 1951
Mesnard Jean, *Sui "Pensieri" di Pascal*, Brescia, 2011
Miel Jan, *Pascal and Theology*, Baltimore and London, 1969

Mousnier Roland, *Fureurs paysannes. Les paysannes dans le révoltes du XVII^e^ siècle*, Paris, 1967
Neri Ferdinando, *Un ritratto immaginario di Pascal*, Torino, 1921
Northrop Frye, *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, Torino, 1986
Orcibal Jean, *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance. Flavie Passart et Angélique de St-Jean Arnauld d'Andilly*, Paris, 1957
Pompeo Faracovi Ornella, *Il pensiero libertino*, Torino, 1977
Porchnev Boris Fëdorovic, *Les soulèvements populaires en France au XVII^e^ siècle*, Paris, 1972
Russier Jeanne, *La foi selon Pascal*, 1949, 2 voll.
Sainte-Beuve Charles Augustin de, *Port-Royal*, Paris, 1953, 3 voll.
Scaramucci Ines, *La dimensione pascaliana da Leopardi a Montale*, Milano, 1972
Sellier Philippe, *Pascal et Saint Augustin*, Paris, 1970
Serini Paolo, *Pascal*, Torino, 1975
Šestov Lev, *La notte dei Gethsemani. La filosofia di Pascal*, in *Sulla bilancia di Giobbe*, Milano, 1991
Strowski Fortunat, *Les Pensées de Pascal. Étude et analyse*, Paris, 1930
Suarès André, *Visite à Pascal*, in *Âmes et visages. De Joinville à Sade*, Paris, 1989, pp. 122-160
Taine Hippolyte, *Le origini della Francia contemporanea*, Milano, 1986
Taveneaux René, *La vie quotidienne des jansenistes aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris, 1985
Treasure Geoffroi, *Cardinal Richelieu and the Development of Absolutism*, London, 1972
Vazzano Sonia, *Riflessioni sull'amore. Madame de Sablé e il salotto di Port-Royal*, Roma, 2008
Verga Leonardo, *Il pensiero filosofico e scientifico di Antoine Arnauld*, Milano, 1972, 2 voll.
Vinet Alexandre, *Études sur Blaise Pascal*, Lausanne, 1936.

Nei siti internet

Carraud Vincent, *Le jansénisme*, Société des amis de Port-Royal, 2007, http://www.amisdeportroyal.org/bibliotheque/?Le-jansenisme.html

Documentazione di riferimento

AA.VV., *Apologie pour les religieuses de Port-Royal*, 1665
Arnauld Angélique, *Relazione su Port-Royal*, a cura di Silvana Bartoli, Palermo, 2003
Arnauld Angélique, *Lettres*, Utrecht, 1754, 3 voll.
Arnauld Agnès, *Lettres*, Paris, 1858, 2 voll.
Arnauld Antoine, *Lettres*, Bruxelles, 1964, 3 voll.
Arnauld d'Andilly défenseur de Port-Royal (1654-1659), par Paule Jansen, Paris, 1973
Baillet Adrien, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1946
Barcos Martin de, *Correspondance*, par Lucien Goldmann, Paris, 1956
Bossuet Jacques-Bénigne, *Oraisons funèbres*, par Jacques Truchet, Paris, 1988
Carr Thomas, *Voix des abbesses du Grand siècle. La Prédication au féminin à Port-Royal*, Tübingen, 2006
Corneille Pierre, *Théatre complet*, par Jacques Maurens, Paris, 1968, 2 voll.
Descartes René, *Oeuvres et lettres*, par André Bridoux, Paris, 1953
Divers actes, lettres et relations des religieuses de Port-Royal du Saint Sacrement, touchant la persecution et les violences qui leur ont été faites au sujet de la signature du Formulaire, s.l., 1723-1724
Du Fossé Pierre-Thomas, *Mémoires*, par François Bouquet, Rouen, 1876-1879, 3 voll.
Duguet Jacques-Joseph, *Trattato degli scrupoli*, a cura di Domenico Bosco, Milano, 1997
Hermant Godefroi, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du XVII^e^ siècle (1630-1663)*, par Augustin Louis Gazier, Paris, 1905-1910, 6 voll.

Histoire des persecutions des religieuses de Port-Royal. Écrites par elles-mêmes, Ville-Franche, 1753

Histoire du Formulaire, Colonia, 1775

Hume David, *Sulla religione e i miracoli. Sulla provvidenza e il male*, Roma-Bari, 2008

Inventaire des pièces d'archives françaises se rapportant à l'Abbaye de Port-Royal des Champs et son cercle et à la résistance contre la bulle Unigenitus et à l'appel, par Jacob Bruggeman et Adrianus Johannes van de Ven, Le Haye, 1972

Lancelot Claude, *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran*, Paris, 2003

La Rochefoucauld, *Oeuvres complètes*, Paris, 1964

Libertins du XVII^e^ siècle, par Jacques Prèvot, Paris, 1998, 2 voll.

Madame de Sévigné, *Correspondance*, par Roger Duchêne, Paris, 1972-1978, 3 voll.

Maistre de Sacy (Le) Louis-Isaac, *Choix de lettres inédites (1650-1683)*, par Genevieve Delassault, Paris, 1959

Maistre de Sacy (Le) Louis-Isaac, *Enluminures*, Liegi, 1733

Montaigne, *Saggi*, a cura di Fausta Garavini, Milano, 1982, 2 voll.

Moralistes du XVII^e^ siècle, par Jean Lafond, Paris, 1992

Moüy Charles de, *Louis XIV et le Saint-Siège, l'ambassade du duc de Créqui*, 1662-1665, Paris, 1893

Nicole Pierre, *Sulla commedia*, a cura di Domenico Bosco, Milano, 2003

Pascal Blaise, *Oeuvres complètes*, par Jean Mesnard, Paris, 1964-1992, 4 voll.

Pascal Blaise, *Oeuvres complètes*, par Léon Brunschvicg, Paris, 1904-1914, 14 voll.

Patin Guy, *Lettres choisies*, Paris, 1725, 3 voll.

Port-Royal insolite. Edition critique du *Recueil de choses diverses*, par Jean Lesaulnier, Paris, 1992

Rabutin Bussy, *Histoire amoureuse des Gaules*, Paris, 1993

Rabutin Bussy, *Mémoires*, Paris, 2010

Racine Jean, *Oeuvres complètes*, par Luc Estang, Paris, 1962

Rapin René, *Mémoires sur l'Église et la société, la Cour, la Ville et le Jansénisme 1644-1669*, par Léon Aubineau, Paris, 1865, 3 voll.
Relation de Captivité d'Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, par Louis Cognet, Paris, 1954
Retz Cardinal de, *Mémoires*, par Michel Pernot, Paris, 2003
Romanciers du XVII^{e} siècle, par Antoine Adam, Paris, 1958
Saint François de Sales, *Oeuvres*, par André Ravier, Paris, 1969
Saint-Gilles, *Le journal*, par Ernest Jovy, Paris, 1936
Saint-Simon, *Mémoires*, par Yves Coirault, Paris, 1990, 2 voll.
Singlin Antoine, *Lettres*, par Anne-Claire Josse, Paris, 2004
Tallemant des Réaux, *Historiettes*, par Antoine Adam, Paris, 1960, 2 voll.
Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal, s.l. 1752
Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, par Jacqueline Hellegouarc'h et Sylvain Menant, Paris, 2005

Nei siti internet

Manuscrit libertin anonyme n° 702 de la Bibliothèque de Douai, http://abu.cnam.fr/cgi-bin/go?m702douai2
Les Pensées de Blaise Pascal, Édition électronique, par Dominique Descotes et Gilles Proust
http://www.penseesdepascal.fr/

Dizionari

Dictionnaire de l'Ancien Régime, par Lucien Bély, Paris, 1996
Dictionnaire de Port-Royal, par Jean Lesaulnier et Antony Mckenna, Paris, 2004.

Mille e una storia

2

A Blaise Pascal, genio scientifico, massimo scrittore in prosa del Seicento francese, è dedicata questa *meditazione biografica* che lo segue negli ultimi quattro anni e mezzo della sua vita. Giorno dopo giorno, attraverso le lettere e i documenti interni al piccolo mondo di Port-Royal, emerge il contrasto tra la fede pura e coraggiosa delle religiose, le pedanti dispute teologiche dei *solitaires* e le manovre politiche della Corte e della gerarchia ecclesiastica. Su tutti spicca Pascal, nel momento cruciale di composizione delle *Pensées*, e appare come in controluce la figura di un uomo di cui sappiamo ben poco, ma che una critica agiografica spesso ha voluto descrivere quasi come un santo o un bigotto, e non come l'intraprendente borghese, l'avveduto capitalista che pure fu. Consapevole di trovarsi davanti a una frattura epocale della storia europea, che vedrà affermarsi con le classi borghesi il mito scientifico e lo Stato moderno, interprete egli stesso e protagonista di questa svolta, sarà forse il solo a scorgervi in anticipo le conseguenze. Da un lato la secolarizzazione – a cui nello scontro con Port-Royal la Compagnia di Gesù impresse una decisa e accorta accelerazione –, dall'altro l'affermarsi di un'individualità insofferente di ogni tutela e già destinata a essere il fondamento della nuova civiltà illuministica, fecero riflettere Pascal sulla necessità di un incondizionato abbandono a Dio. Fu aiutato in questo, non senza resistenze e scontri dolorosi, dalla severa fermezza delle religiose e soprattutto da quella tra loro che più amava e di cui temeva il giudizio, la sorella Jacqueline. Perché in modo confuso e contraddittorio, un'altra linea di contrasto si stava delineando anche all'interno di Port-Royal, quella tra l'universo maschile, chiuso nel suo atavico senso di supremazia, e l'universo femminile, che una delle religiose avrebbe così riassunto: «Ci trattano come se fosse scontato, dal momento che siamo religiose, che siamo anche stupide; perché è incredibile come a volte ci parlano in modo irragionevole».

Bruno Nacci ha tradotto e curato classici francesi, tra gli altri: Victor Hugo, *L'uomo che ride* (Garzanti 1988); Chateaubriand, *Atala e René* (Garzanti 1989); Baudelaire, *Lo spleen di Parigi* (Mursia 1990); Flaubert, *Bouvard e Pécuchet* (Garzanti 1991); Chateaubriand, *Vita di Rancé* (Giunti 1994); Chamfort, *Massime, pensieri, caratteri e aneddoti* (Giunti 1997); Nerval, *Viaggio in Oriente* (Millenni Einaudi 1997); Laclos, *Le relazioni pericolose* (Giunti 2006). Ha tradotto *Le voci di Marrakech* di Elias Canetti (Adelphi 1983), e ha curato con Giuliana Rigobello un'edizione della *Città dell'anima* di Giorgio Vigolo (Archinto 2003). Si è occupato in particolare di Blaise Pascal, di cui ha tradotto il *Discorso sulle passioni d'amore*, di dubbia attribuzione (Greco&Greco 1993), i *Pensieri* (Garzanti 1994), la *Vita di Gesù Cristo e altri scritti spirituali* (Piemme 1996), gli *Scritti sulla grazia* (Vita e Pensiero 2000). Ha pubblicato inoltre il racconto di un fatto di cronaca, *L'assassinio della Signora di Praslin* (Archinto 2000). É studioso della teoria della traduzione in Giacomo Leopardi.

In copertina Riproduzione dell'originale del fr. 185 (edizione Le Guern), tratta da *Les Pensées de Pascal*, edizione elettronica a cura di Dominique Descotes e Gilles Proust http://www.penseesdepascal.fr/

€ 12,20 (IVA inclusa)

ISBN 9788865423158